BS2320
.S362

10.6.99.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division BS2320

Section S362

Shelf

Number

NEW YORK

DE OUDSTE GETUIGENISSEN

AANGAANDE

DE SCHRIFTEN DES NIEUWEN TESTAMENTS.

Boek- en Steen-drukkerij van De Breuk & Smits.

DE OUDSTE GETUIGENISSEN

AANGAANDE

DE SCHRIFTEN DES NIEUWEN TESTAMENTS,

HISTORISCH ONDERZOCHT

DOOR

J. H. SCHOLTEN,

Hoogleeraar te Leiden.

LEIDEN,

ACADEMISCHE BOEKHANDEL VAN P. ENGELS.

1866.

Met de uitgaaf van dit boek voldoe ik gedeeltelijk aan een reeds vroeger[1]) opgevat voornemen, om op de Inleiding tot de Schriften des N. Ts de Geschiedenis van den Canon te laten volgen. Door onderscheidene onderzoekingen, van deels wijsgeerigen, deels historischen aard, werd ik tot hiertoe in de uitvoering van dit plan verhinderd. De naaste aanleiding, dat hieraan thans gevolg gegeven wordt, was het verschijnen van Tischendorfs geschrift: »Wann wurden unsere Evangeliën verfasst? Leipz. 1865", waarin deze geleerde gemeend heeft het bewijs te kunnen leveren, dat onze evangeliën, bepaaldelijk dat van Johannes, op grond van uitwendig-historische getuigenissen, dagteekenen van het laatste vierde der eerste eeuw, en de Canon

[1]) Zie Historisch-Kritische Inleiding tot de Schriften des N. Ts, 2de Druk, 1856, bl. XV.

van het N. T. reeds opklimt tot het begin der tweede eeuw. Het wenschelijke van dit resultaat voor velen, die daarin de bevestiging zagen hunner bijzondere meeningen, gepaard aan den naam, dien de schrijver door velerlei critischen arbeid, den tekst van het N. T. betreffende, zich in de geleerde wereld verwierf, hebben dit geschrift, ook in ons vaderland, den bijval van sommigen doen verwerven. Niet slechts vernam men, dat het, als een bolwerk tegen het ongeloof, van sommige kansels aan de gemeente werd aanbevolen, als ware deze de rechtbank, waarvoor vraagstukken van dien aard konden bepleit worden, maar ook de hoogleeraar P. Hofstede de Groot gaf van dit geschrift eene vertaling uit met aanteekeningen, overtuigd, dat, na het betoog, door T. geleverd, »aan de hooge oudheid onzer evangeliën redelijkerwijze niet te twijfelen valt, ook maar wanneer wij de uiterlijke getuigenissen daarover onpartijdig hooren". »Helderder toch en veelzijdiger dan bij iemand" acht hij door T. »aangewezen, dat die vele getuigenissen niet maar voor zich alleen gelden, maar ook onwraakbare blijken zijn, dat onze vier evangeliën van het begin der tweede eeuw af, die geheele eeuw door, algemeen bij de Christenen bekend zijn geweest en algemeen door de Kerk erkend als zuivere bronnen voor Jezus' leven". Hetzelfde gevoelen sprak hij daarna uit in het »Volksblad", n° 29 dezes jaars, en gaf daarbij tevens de verzekering, dat »Tischendorf, wat de historische critiek des N. Ts betreft, in woord- en zaakcritiek beide, zeer ver boven Strauss staat, ja, op dit gebied, de eerste man is van den

tegenwoordigen tijd, in geheel de geleerde wereld". Dit oordeel onderschrijf ik niet. Tischendorf moge door het opsporen, vergelijken en uitgeven van onderscheiden HSS., het N. T. en ook de dusgenaamde apocriefe literatuur des N. Ts betreffende, rechtmatige aanspraak hebben op onzen dank; iets anders echter is het Handschriften te vinden en uit te geven, iets anders critiek te oefenen in den waren zin des woords. Dat Tischendorf aan de eischen der tekstcritiek in menig opzicht niet voldaan, naar geene vaste regels gearbeid en in het vaststellen van den tekst niet zelden van getuigen zich bediend heeft, die, uit den aard der zaak, niet kunnen medespreken, staat bij zeer velen, zoowel philologen als godgeleerden vast. Is het voor mijn tegenwoordig oogmerk niet noodig, dit in bijzonderheden aan te wijzen, zoo heeft het jongste geschrift van Volkmar »Der Ursprung unserer Evangeliën", Zürich, 1866, in het licht gesteld, en zal het, naar ik vertrouw, ook door ons onderzoek aan deskundigen ten volle blijken, dat Tischendorf op het gebied der hoogere of historische critiek, niet alleen niet de »eerste man is in geheel de geleerde wereld", maar getoond heeft daarop een vreemdeling te zijn, die, zonder eigen onderzoek en zonder den gang der critische wetenschap in de laatste jaren te hebben nagegaan, zich vergenoegde, met een gebrekkig en onvolledig excerpt te leveren uit vroegere leerboeken, die in den tijd, waarin zij geschreven werden, van wetenschappelijk onderzoek getuigden, maar sedert voor de uitkomsten van grondiger onderzoek hebben plaats gemaakt. Het eenige oorspronkelijke, door Tischendorf geleverd, is het resultaat, door hem getrokken

uit het bestaan van sommige apocriefe evangeliën en de dusgenaamde »Acta Pilati", maar nergens kwam dan ook zijne onbedrevenheid in de historische critiek meer uit, dan waar hij, van de hulp zijner leidslieden op dit gebied verstoken, gansch alleen stond.

De hoogleeraar Hofstede de Groot, van meening, naar het schijnt, dat de naam van Tischendorf reeds genoeg is, om aan elken twijfel het zwijgen op te leggen, oordeelt anders. Maar verwierf de Groningsche hoogleeraar zich dan op het gebied der critiek, door eenigen critischen arbeid het recht om hier als autoriteit op te treden? Heeft hij de wetenschappelijke wereld in ons vaderland gewend, om veilig op zijne verzekering af te gaan, waar het onderwerpen geldt van dien aard? Zonder het door Tischendorf geleverde in bijzonderheden nauwkeurig na te gaan, vergenoegt hij zich met eenige los daarheen geworpen aanteekeningen, en vergelijkt den criticus, die, niet tevreden met een oppervlakkig onderzoek, de verschillende getuigen, waarop men zich beroept, afzonderlijk hoort en beoordeelt, met die »slechte advocaten, die in hun ijver, om ook schuldigen vrij te pleiten", de methode volgen »der afbreking bij stukjes of der uiteenscheuring", of ook met iemand, »die bewijzen wil, dat een muur geen muur is, indien men steen voor steen mag afbreken, en het blijkt, dat geen van allen een muur is, of dat een boom geen boom is, indien men tak voor tak mag afslaan en blad voor blad afplukken, en geen van allen een boom is". Moeten deze voorbeelden dienen, om in het licht te stellen, dat ook in historische zaken, niet door één bewijs, dat op

zich zelf onvolledig zijn kan, maar door de kracht van allen te zamen de waarheid aan het licht komt, zoo wordt dit wel door niemand weêrsproken. Elke aanwijzing, hoe gering ook, is hier natuurlijk welkom. Wij vragen echter: is dit een en ander van toepassing, ook wanneer hetgeen als bewijs wordt voorgedragen, zelfs niet een schaduw van bewijs is? Zal de rechter den beklaagde veroordeelen, ook wanneer elke getuigenis, op zich zelve beschouwd, niets beteekent? Of zoo eens, bij nauwkeurig onderzoek der deelen, bleek, dat het geen steenen waren, maar stoppelen of stroo, waaruit die muur was samengesteld, of dat de vermeende bladeren slechts stukken beschilderd papier waren, zou men ook dan nog recht hebben, van een muur of boom te spreken? Zoo is het ook in de critiek. Vele aanwijzingen te zamen maken voorzeker een geheel. Maar zoo het nu eens geene aanwijzingen zijn, kunnen zij ook dan nog een geheel vormen? Vele kleinen maken een groote, maar vele nullen leveren geen andere som dan nul, en wat mijn leermeester Schröder placht te zeggen: Mijne heeren! ik heb mij nooit kunnen overtuigen, dat vele slechte argumenten te zamen één goed argument zouden opleveren, is ook hier van toepassing. Verre zij het van mij, dit mijn gevoelen tegen dat van mijn ambtgenoot eenvoudig over te stellen, of mij, even als hij deed, op autoriteiten te beroepen. Ik wensch dus in dit boek van mijne overtuiging rekenschap te geven. Ziet de hoogleeraar kans, tegenover de resultaten van het vereenigd onderzoek van vele geleerde mannen, zijne meening te handhaven, hij doe het: de waarheid zal er slechts

door winnen, en de wetenschappelijke wereld zal er hem voor danken. Ik noodig hem daartoe bij deze gelegenheid uit. Heb ik getracht bewijzen te leveren, hij mag zich met bloote verzekeringen en machtspreuken van de zaak niet afmaken. Wij hebben dus recht op eene gemotiveerde critiek van zijnentwege, die van zijne bevoegdheid doe blijken, om, in vereeniging met Tischendorf, de van de gewone traditiën afwijkende resultaten der nieuwe critiek te veroordeelen. Dit is de plicht van ieder, die aan eene Nederlandsche Academie de wetenschap helpt vertegenwoordigen, en geen hoogleeraar, die op zijn crediet in de geleerde wereld prijs stelt, mag zich hieraan onttrekken. Wat mij betreft, ik acht de waarheid der godsdienst niet van historische critiek, en de historische kennis der Christelijke godsdienst niet afhankelijk van uitwendige bewijzen voor den oorsprong der bijbelboeken, waarom dan ook geen ander dan historisch belang mij tot het tegenwoordig onderzoek geleid heeft. Ik heb aan het slot van dit boek mijne meening daaromtrent uitgesproken en getracht aan te wijzen, dat wetenschap, godsdienst, Christendom en Protestantisme om strijd de methode wraken, waarbij onze godsdienstige overtuigingen van patristische getuigenissen zouden afhangen. Aan dit spinrag moet men, dunkt mij, niet langer de eeuwigheid ophangen. Ik twijfel dan ook niet, of mijn ambtgenoot zal deze zuiver historische quaestie niet overbrengen op het gebied der godsdienst, en de prijsstelling van zijne ambtsbroeders en van andere geleerden op de Christelijke godsdienst niet beoordeelen naar zaken, die, naar veler, m. i. gegronde overtuiging, met de godsdienst niets

gemeen hebben. Zoo alleen kan het onderzoek rustig voortgaan, zonder dat de gemeente eenige vrees behoeft te koesteren, dat haar godsdienstig geloof in gevaar is. Ook hare overtuiging toch rust niet op de resultaten der historische critiek, maar op de erkenning dat in de godsdienst van Jezus de hoogste bevrediging gevonden wordt van hare eigene godsdienstige behoeften. Wie daarvan overtuigd is, heeft geen Papias of Polycarpus, geen bewijs voor de echtheid van Mattheus noodig ter bevestiging van zijn geloof, en behoeft evenmin aan Strauss of Baur als aan Tischendorf te vragen, wanneer en door wie onze evangeliën geschreven zijn, om ten slotte niet meer te weten, aan welke zijde zich te scharen. Had mijne geheele vroegere werkzaamheid de strekking, om het godsdienstig geloof en de wetenschap der godsdienst van de historische critiek onafhankelijk te maken, ook ons tegenwoordig onderzoek moge het zijne er toe bijdragen, dat de goede gemeente hoe langer hoe minder door een ongepast alarm van den kansel of in bijzondere geschriften noodeloos verontrust worde, en dat ook hare voorgangers, zelven inziende, dat met een beroep op kerkvaders en canones voor de zaak des Christendoms niets is aan te vangen, er meer en meer toe komen een anderen weg in te slaan, om de godsdienst van Jezus, in hare waarheid en verhevenheid, der gemeente aan te prijzen. Gelukt dit tot hiertoe bij velen, vooral ouderen van jaren, niet, dan moge een jonger geslacht den zegen genieten van hetgeen ouderen, gewend aan eene andere methode, zich niet óf althans moeielijk kunnen toeëigenen. Reeds is dit

doel bereikt bij velen, die thans als leeraars in de gemeente dienen. Hunkeren dan ook sommigen, die met ons de Egyptische slavernij der oude moederkerk verlieten, op hunne reis door de woestijn nog altijd naar de vleeschpotten van Egypte, bestemd, naar het schijnt, om op den tocht te sterven, zonder Canaän gezien te hebben, wij wenschen onze reis met moed voort te zetten, overtuigd, dat de wetenschap, in plaats van af te leiden van de godsdienst, ons het beloofde land steeds nader zal brengen, waarvan reeds de vruchten door sommigen, die op verkenning uitgingen, genoten worden. Blijft er nog veel te doen over, wij laten ons niet afschrikken. De toekomst behoort aan hen, die niet vertragen; en wie, die, te midden van de bewegingen des tijds, Jezus den oversten leidsman niet uit het oog verliest, zou zich beklagen, dat het schip der kerk, van overbodigen ballast bevrijd, met des te sneller vaart zijne bestemming te gemoet gaat? Moeten wij ook tot velen, die zich uitgeven voor verdedigers des geloofs, zeggen: »Jezus ken ik, en Paulus weet ik, maar wie zijt gij"? ons zij het genoeg van Jezus en den grootste der apostelen geleerd te hebben, dat geen uitwendig gezag van historische getuigenissen, geen wonderen, maar de H. Geest de hefboom en de eenige grondslag is en zijn moet van ons godsdienstig leven. Blijft die geest de wachter op Sions muren, dan achten wij de godsstad tegen elken aanval beveiligd, en de erkenning des Christendoms, als de ware godsdienst, bij tijdgenoot en nakomeling gewaarborgd.

INHOUD.

Blz.

INLEIDING . . . . . 1—4.

EERSTE HOOFDSTUK.

DE KERKELIJKE SCHRIJVERS TOT HET JAAR 170.

§ 1. Clemens Romanus . . . . . 5—7.

§ 2. De Pastor van Hermas . . . . . 7—9.

§ 3. Barnabas . . . . . 9—16.

§ 4. Papias . . . . . 16—21.

§ 5. Hegesippus . . . . . 21—23.

§ 6. Justinus . . . . . 23—43.

Blz.
§ 7. Polycarpus . . . . . 43—55.
§ 8. De brieven naar Ignatius genoemd . . 55—60.
§ 9. De Homilieën van Clemens . . . . 61—68.

TWEEDE HOOFDSTUK.

DE HAERETICI.

§ 1. Basilides . . . . . 69—73.
§ 2. Valentinus . . . . . 73—80.
§ 3. Marcion . . . . . 80—92.
§ 4. Het Montanisme . . . . . 92—96.
§ 5. Ptolemaeus en Heracleon . . . . . 96—99.
§ 6. De Ophiten en Peraten . . . . . 99—100.
§ 7. Tatianus . . . . . 100—106.
§ 8. Celsus . . . . . 106—108.

DERDE HOOFDSTUK.

DE KERKELIJKE SCHRIJVERS, CANONES EN VERTALINGEN VAN 170 tot 200.

§ 1. De schrijver van den brief aan Diognetus. 109—114.
§ 2. Claudius Apollinaris . . . . . 114—116.
§ 3. Dionysius van Corinthe . . . . . 116—117.

Blz.

§ 4. Athenagoras . . . . . 117—118.

§ 5. Theophilus . . . . . 118—119.

§ 6. De brief der gemeenten van Vienne en Lyon . . . . . 119—120.

§ 7. Irenaeus . . . . . 120—129.

§ 8. Clemens Alexandrinus . . . . . 129—133.

§ 9. Tertullianus . . . . . 133—136.

§ 10. Het fragment van Muratori . . . . 137—144.

§ 11. De Versio Itala . . . . . 144—146.

§ 12. De Peschitto . . . . . 146—148.

VIERDE HOOFDSTUK.

SPOREN VAN TWIJFEL AAN DEN APOSTOLISCHEN OORSPRONG VAN HET VIERDE EVANGELIE NOG TEGEN HET EINDE DER TWEEDE EEUW.

§ 1. De Paschavierders te Laodicea . . . 148—152.

§ 2. De latere Gnostieken . . . . . 152—153.

§ 3. De bestrijders van het vierde evangelie, volgens Irenaeus . . . . . 153—157.

§ 4. De dusgenoemde Alogi . . . . . 157—160.

§ 5. Verdediging van den apostolischen oorsprong van het vierde evangelie, in het fragment van Muratori . . . . . 160—162.

VIJFDE HOOFDSTUK.

DE APOCRIEFE EVANGELIËN EN DE ACTA VAN PILATUS.

Blz.

§ 1. Het evangelie van Thomas . . . . . 163—165.

§ 2. Het protevangelie van Jacobus . . . 165—169.

§ 3. De Acta van Pilatus . . . . . 169—191.

Besluit . . . . . 192—205.

De hoogleeraar Constantin Tischendorf, aan wiens ijver in het opsporen, vergelijken en uitgeven van onderscheidene Handschriften, inzonderheid van den Codex Sinaiticus, de geleerde wereld grooten dank verschuldigd is, heeft gemeend ten vorigen jare zijne stem te moeten laten hooren ook op het gebied der historische critiek, en daartoe in een geschrift van 70 bladzijden, getiteld: Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Leipz. 1865, zijn oordeel uitgesproken over de resultaten der nieuwere critiek, voor zoo ver deze betrekking hebben op de uitwendige getuigenissen der oude Christelijke kerk aangaande den oorsprong van onze evangeliën. Dit oordeel was alles behalve gunstig. Fransche frivoliteit en Duitsche wetenschap, verklaart hij, bieden elkander de broederhand des ongeloofs [1]). Den arbeid van mannen als Bretschneider, Baur, Hilgenfeld en Volkmar noemt hij „een hypothesenkraam" [2]) en „onhoudbare willekeur" [3]). Twijfelt de critiek op wetenschappelijke gronden, of Justinus het vierde evangelie gebruikt heeft,

[1]) T. a. p. Bl. 8. [2]) Bl. 13. [3]) Bl. 15.

Tischendorf ziet hierin slechts de vrucht van vijandelijke vooringenomenheid tegen dit evangelie [1]), of ook een scepticisme, dat voor geen waarheid wijkt [2]). Aan smadelijke uitdrukkingen is voorts in het boekske geen gebrek. Strauss heet de Tubingsche „Luftbildner", Renan de „Parijzer caricaturenmaker (Zerrbildner)" [3]). De nieuwere critiek, die tegen de echtheid van onze evangeliën, inzonderheid tegen die van het vierde, hare bezwaren inbrengt, rust op verblindenden schijn, is de vrucht van ongeloof en moderne frivoliteit, die zich niet wil laten overtuigen door den Geest van God [4]), en zij bedient zich van oneerlijke wapenen, van welke slechts de kleingeloovigheid onzer dagen gevaar vreezen kan voor de zaak der waarheid [5]).

Wij vragen: waartoe al deze en soortgelijke insinuatiën? Is het den man van wetenschap waardig, zoo maar kortweg de onvermoeide pogingen der hedendaagsche historische critiek, waar zij met prijzenswaardige zorgvuldigheid de overgeleverde meeningen ter toetse brengt, als de vrucht van ongeloof, lichtzinnigheid en vijandschap tegen de waarheid te brandmerken? Mag er met zulke wapenen gestreden worden, en moet dan nog altijd het rustig onderzoek der geschiedenis door smaadredenen tegen andersdenkenden belemmerd worden? Zal men dan nimmer ophouden godsdienst en zedelijkheid afhankelijk te maken van het vóór of tegen in vraagstukken van zuiver historischen aard? Wij wenschen den heer Tischendorf op dezen weg niet te volgen, maar zullen zijne bewijsgronden onderzoeken, opdat zijne bevoegdheid blijke, om op het gebied der historisch-critische wetenschap te kunnen

[1]) Bl. 16. [2]) Bl. 41. [3]) Bl. 68.
[4]) Bl. 69. [5]) Bl. 70.

medespreken en daarbij den hoogen toon te voeren, door hem in zijn jongste geschrift aangeslagen.

Als getuigen uit de rij der kerkelijke schrijvers worden eerst opgeroepen Irenaeus, Tertullianus, de Canon van Muratori, de Peschitto en de oude Itala, Theophilus van Antiochië en Tatianus, Polycarpus en Justinus. Vervolgens worden de ketters Valentinus en zijne school, Ptolemaeus en Heracleon, de Naässeners en Peraten, de Montanisten, Basilides, Marcion en Celsus, in verhoor genomen. Daarna komen de apocriefe geschriften, het protevangelie van Jacobus, de acta van Pilatus, het evangelie van Thomas en de pseudo-Clementinische literatuur ter sprake, terwijl het onderzoek met een blik op den brief van Barnabas en de fragmenten van Papias besloten wordt.

Het eerste wat wij in dit getuigenverhoor missen is chronologische orde, hetzij men meent met de jongere, of wel met de oudere getuigen te moeten beginnen. Begint men met de jongere, dan is het vreemd den brief van Polycarpus, volgens T. van 115, te bespreken vóór Justinus, Valentinus vóór Ptolemaeus, Heracleon en de gnostieke sekten der Ophiten en Peraten, — Basilides vóór Marcion en dezen weer vóór Celsus, de genoemde apocriefe schriften eindelijk, door Tischendorf gebracht tot het begin der tweede eeuw, vóór de pseudo-Clementinische literatuur en Papias. Volgt men daarentegen de methode, waarbij men begint met de oudere getuigen, dan is het even vreemd de rij der getuigen te openen met Irenaeus en de overige schrijvers van het laatst der tweede of het begin der derde eeuw, Basilides te doen volgen op Valentinus en de latere gnostieken, en het getuigenverhoor te besluiten met Barnabas en Papias.

Is zulk een gebrek aan methodische orde reeds op zich zelf berispelijk, zoo verdient mede afkeuring, dat belangrijke getuigen, de brief van Clemens Romanus, de Pastor van Hermas, Hegesippus, Apollinaris van Hiërapolis, niet gehoord zijn en dat de brieven van Ignatius en twee getuigen van het laatst der tweede eeuw, Athenagoras en Dionysius van Corinthe, ter loops genoemd maar niet in rekening gebracht worden. Hebben die allen geene stem? Of zal hun stilzwijgen over de schriften des N. Ts of over sommigen hunner een reden zijn om hen voorbij te gaan en niet te onderzoeken, of hun stilzwijgen ook wellicht als bewijs tegen het bestaan of de erkenning dier schriften reeds in hun tijd moet gelden?

Wij wenschen van dit gebrek aan orde en volledigheid ons vrij te houden en beginnen ons onderzoek niet met de jongere maar met de oudere berichten, zóó echter, dat wij de verschillende schrijvers, met het oog op hun kerkelijk of onkerkelijk karakter, in afzonderlijke klassen rangschikken. Is deze methode de natuurlijkste, zij wordt daarenboven geëischt door de omstandigheid, dat over het gewicht van latere getuigenissen niet kan geoordeeld worden, indien niet vooraf ons oordeel vaststaat over de bewijskracht aan vroegere getuigen toe te kennen, van wie zij, gelijk b. v. Irenaeus van Polycarpus, geacht worden afhankelijk te zijn.

EERSTE HOOFDSTUK.

DE KERKELIJKE SCHRIJVERS TOT HET JAAR 170.

---

§ 1.

Clemens Romanus.

Tot de oudste kerkelijke getuigen behoort de eerste brief van den romeinschen Clemens aan de Corinthiërs, zij het dan ook, dat, — terwijl de onechtheid van den tweeden brief, omstreeks 160—180 geschreven, op voorgang reeds van Eusebius [1]), Hiëronymus [2]) en Photius [3]), algemeen erkend wordt, — de debatten over den oorsprong van den eersten brief nog niet gesloten zijn [4]). Dit

[1]) H. E, III: 38. [2]) De viris illustr. c. 15.

[3]) Biblioth. cod. 113. De latere oorsprong blijkt ook uit de wijze, waarop in c. 2, Matth. IX: 13 als »H. Schrift" (γραφή) geciteerd wordt.

[4]) Zie over dezen brief E. Ekker, De Clementis Romani priore ad Corinthios epistola, 1854. Dressel, in Prolegg. ad ed. Patr. apost. 1857. Schwegler, Nach-apost. Zeitalter, II. p. 125—132. 1846. Hilgenfeld, Die apost. Väter, 1853, p. 53—110. Volkmar, Theol. Jahrb 1856 p. 287.

geschrift, tusschen 100 en 125 geschreven, nam, even als de schrijver zelf, in de oude kerk een hoogen rang in [1]), werd vóór het afsluiten van den Canon tot de „Heilige Schriften" gerekend [2]) en vond in de oudste Handschriften, b. v. het Alexandrijnsche (codex A), nevens de canonieke boeken eene plaats. In dien brief worden onderscheidene gezegden van Jezus vrij aangehaald [3]). Van geschrevene evangeliën, waaraan die gezegden zouden ontleend zijn, is er bij hem geen spoor, veel minder van canoniek gezag aan eenig geschrift des N. Ts toegekend [4]). De formulen „H. Schrift" en „er staat geschreven" worden nog alléén gebruikt van de boeken des O. Ts [5]). In overeenstemming met de brieven van Paulus, waarvan hij bepaaldelijk den eersten aan de Corinthiërs als een geschrift van den apostel [6]) en ook dien aan de Romeinen toont te kennen [7]), en met den Hebreërbrief, waaraan hij, zonder het geschrift aan te halen, niet weinige plaatsen ontleent [8]), erkent hij het voorbestaan van Jezus, doch zonder het minste blijk

[1]) Dion. Cor. bij Euseb. H. E. IV:23. Iren. Haer. III:3, 3. Clem. Al., Strom. I:7, IV:17, V:12, VI:8.

[2]) Euseb. III:16, 38, VI:13. Hieron. De viris ill. c. 15.

[3]) T. a. p. c. 13 (Vgl. Mth. VII:1 verv. Luc. VI:36 verv.) c. 46 (vgl. Mth. XXVI en XVIII:6, 24) c. 24 (vgl. Mth. XIII:3 verv.).

[4]) Zie J. H. Stuffken, Verh. over de Overlevering, W. W. van Teylers Godgel. genootschap, D. XXXIII, bl. 139.

[5]) C. 4.

[6]) C. 47: *Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου.* Plaatsen worden overgenomen c. 48 uit 1 Cor. X:24, c. 37 uit 1 Cor. XII:12, c. 49 uit 1 Cor. XIII. Vgl. ook c. 24, waar Jezus de eersteling der opstanding heet, met 1 Cor. XV:20 en c. 34 met 1 Cor. II:9; c. 5. (vgl. 2 Cor. XI:24).

[7]) C. 35. Vgl. Rom. I:29; c. 30. Vgl. Rom. III:29; c. 46. Vgl. Rom. XII:5; c. 38. Vgl. Rom. XIV:1. De herinneringen uit andere brieven zijn onzeker.

[8]) C. 36 (Hebr. 1:3 verv.) c. 43 (Hebr. III:2, 5) c. 17 (Hebr. III:2)

te geven, dat hem dit voorbestaan in den vorm der Johanneïsche logosleer ook zelfs bij overlevering bekend is. Ook toont hij nergens in het vermelden van hetgeen op Paulus betrekking heeft, kennis te dragen aan het boek der „Handelingen". Tischendorf laat dit geschrift van Clemens eenvoudig onvermeld, ofschoon het tegen het door hem beweerde bestaan van een Canon des N. Ts reeds in het begin der tweede eeuw het krachtigste protest laat hooren, en het bewijs levert, dat de christologie zich destijds nog niet tot de hoogte der logosleer in het vierde evangelie ontwikkeld had.

§ 2.

De Pastor van Hermas.

Dat de „Pastor", een apocalyptisch geschrift, kort na het eerste vierde der tweede eeuw omtrent 130 [1]), op naam van Hermas (Rom. XVI:14?) uitgegeven,

c. 21 (Hebr. IV:12) c. 27 (Hebr. VI:18) c. 9 (Hebr. XI:5, 7) c. 10 (Hebr. XI:8, 9), c. 12 (Hebr. XI:33), c. 45 (Hebr. XI:32—30), c. 19 (Hebr. XII:1, 2), c. 56 (Hebr. XII:5.)

[1]) Zie Hilgenfeld, Apost. Väter, p. 158 verv., Volkmar, Der Urspr. uns. Evv. p. 64. Dit nog joodsch-christelijk geschrift genoot langen tijd in de kerk te Rome groot aanzien, gelijk zijne plaatsing onder de antilegomena op de lijst van Muratori, zijne erkenning als γραφή (H. Schrift) door Irenaeus, c. haer. IV:20, 2 (vgl. Eus. V:8) en de eervolle vermelding er van door Clem. Alex. Strom. I:c. 29, Tertullianus, in zijne vóór-Montan. periode, De oratione, c. 12, Orig. ad Rom. XVI:14; in Matth. Opp. II, p. 644, 872, 973, De princ. I:3, IV:2, 8, Euseb. III:3, V:8, Athanasius, De incarn. Verbi, I:3, De decret. Syn. Nic. c. 4, en in zijne epist.festalis, Hieronym. De viris illustr. c. 10, bewijzen. De Griéksche tekst, vroeger door Simonides gevonden (ed. Anger u. Dindorf) kwam insgelijks met den Cod. Sinaiticus te voorschijn.

niettegenstaande hij op woorden van Jezus zinspeelt, waarvan sommige in onze synoptische evangeliën, inzonderheid bij Mattheus [1]), voorkomen, niet als getuige kan optreden voor het bestaan van een Canon des N. Ts reeds in den aanvang der tweede eeuw, is zeker, maar mocht voor Tischendorf geen reden zijn, om ook dit geschrift voorbij te gaan, vermits de schrijver als negatief getuige tegen de erkenning van het canoniek gezag van de Schriften des N. Ts in den tijd, waarin hij schreef, had moeten gehoord zijn. Vooral had hier in aanmerking moeten komen, dat de auteur nergens kennis toont te hebben aan het vierde evangelie en de daaraan verwante schriften des N. Ts. Wel noemt hij Jezus „de deur" (ἡ πύλη) [2]), door welke men tot God komt, doch in gansch anderen zin, als waarin Jezus door den vierden evangelist ἡ θύρα (niet ἡ πύλη) genoemd wordt, Joh. X: 9, in zoo ver de ware herder alleen door hem, de ware deur, de schaapskooi binnentreedt en niet, gelijk een dief, elders inbreekt. Voorts leert ook de „Pastor" het voorbestaan van Jezus. „Gods Zoon", zegt hij, „is ouder dan de schepping, zoodat hij zijnen Vader als raadsman bij het scheppen ter zijde stond" [3]). Blijkbaar wordt ook hier een vroegere vorm van het leerstuk der preëxistentie aangetroffen (verg. Openb. III: 14 ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ) [4]), waarbij de scheppingsdaad zelve nog niet aan den Zoon werd

[1]) Simil. 9, 29 (Matth. V: 8); 1 (Matth. V: 28); 9, 28 (Matth. X: 18); 9, 20 (Matth. XIX: 23); 9, 13 (Matth. XXII: 11); Mand. 4: 1 (Matth. V: 32); 9 (Matth. VII: 7); 12, 6 (Matth. X: 28); 11 (Matth. XXIII); Vis. 2, 2, 9 (Matth. X: 33); 3 (Matth. XXIII).

[2]) Simil. IX: 12. [3]) T. z. p.

[4]) Verg. het boek Henoch, c. 48, 3, 6, Recognit. Clem. I: 45, 31, Beischlag, Stud. u. Krit. 1860, p. 341 verv., Hilgenfeld, Clem. Recogn. u. Hom. p. 70 verv. en Ritschl, Die Entstehung der alt-kath. Kirche, ed. 1 p. 144.

toegekend en, even als bij Clemens, het leerstuk nog niet tot de hoogte der logosleer in het vierde evangelie zich ontwikkeld had. Sympathie voor Paulus toont de schrijver evenmin en van het gebruik zijner schriften is geen spoor.

§ 3.

Barnabas.

Bleven Clemens en Hermas bij Tischendorf onvermeld, des te meer nadruk legt hij op de getuigenis van Barnabas. Of dit naamloos geschrift door de overlevering te recht aan den vriend en reisgenoot van Paulus is toegekend, hierover laat T. zich niet uit. Alsof dit van zelf sprak, komt de brief eenvoudig als „Barnabasbrief" ter sprake [1]). Is hij waarschijnlijk niet van Barnabas maar van een Alexandrijnschen typoloog en werd hij wegens het aanzien, waarin de naam van Barnabas in de Alexandrijnsche traditie stond [2]), aan dezen toegeschreven, zeker is het, dat dit geschrift, even als de brief van Clemens en de „Pastor", tot de oudste na-apostolische gedenkstukken behoort [3]).

[1]) Bl. 44. [2]) Euseb. H. E. II: 16.

[3]) Hilgenfeld (Die apost. Väter, p. 46) brengt dit geschrift reeds tot het laatst der eerste eeuw; Volkmar daarentegen tot 119—132, Handb. der Einl. in d. Apocr. 2te Abth. p. 290, Der Ursprung u. s. w., p. 143 verv. De eerste aanhalingen van dit geschrift worden gevonden bij Clem. Al. Strom. II: 6, 7, 15, 18, 20, V: 8, 10. (Vgl. Eus. VI: 14) Orig., c. Cels. I: 63. De Princ. III: 2. De eerste noemt den schrijver »een apostel", de tweede noemt zijn brief »catholiek", en zijne plaatsing in den Cod. Sinait. bewijst mede de hooge onderscheiding, die dit geschrift genoot. Later geraakte het onder de antilegomena en apocriefen (Euseb. H. E. III: 25, Hieron. Catal. script. eccles. c. 6) en verdween het langzamerhand uit de latere HSS des N. Ts.

Tot hiertoe had men, met betrekking tot de vraag, of reeds in den eersten na-apostolischen leeftijd goddelijk gezag aan de Schriften des N. Ts werd toegekend, de opmerking gemaakt, dat in dezen brief, even als bij Clemens en in den „Pastor", alleen de boeken des O. Ts als „H. Schriften" voorkomen, en dat de schrijver, ofschoon hij woorden van Jezus aanhaalt [1]), echter de bronnen, waaraan die gezegden ontleend zijn, nergens noemt en allerminst met den naam van „H. Schrift" bestempelt. Dit scheen trouwens ook zeer natuurlijk in een geschrift zoo na grenzende aan den leeftijd der apostelen, die er wel nooit aan gedacht hebben hunne schriften als „H. Schriften" (γραφαί) met die van het O. T. op ééne lijn te stellen. Uitzondering hierop scheen te maken een citaat, in den latijnschen tekst van Barnabas dus luidende: „attendamus ergo, ne forte, sicuti scriptum est, multi vocati, pauci electi inveniamur" (wachten wij ons derhalve, dat wij niet wellicht, zoo als geschreven staat, bevonden worden (te zijn) vele geroepenen, weinige uitverkorenen) [2]). Volgens deze lezing toch scheen het evangelie van Mattheus, waarin genoemde woorden, XX : 16, voorkomen, als „Heilige Schrift" te worden aangehaald. De onwaarschijnlijk-

[1]) C. 5 (Matth. IX : 13, XXVI : 31), c. 12 (Mth. XXII ; 42, 43), c. 19. (Mth. XIX : 19). Van het getal dier plaatsen, die vroeger door Kirchhofer, Quellensammlung, p. 78, en anderen werden bijgebracht, moeten afgetrokken worden c. 7 (Mth. XVI : 24) en c. 12 (Mth. XXII : 42, 43), waar niet Jezus, maar de preëxisterende Christus, zoo als hij door de profeten zich had laten hooren, het subject der rede is, voorts c. 19 (Luc. VI : 30), waar de woorden παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου (Gr. fragm. en Lat. vert.) in den Cod. Sin. niet voorkomen, en insgelijks het citaat, c. 4, waar de woorden »Sicut dicit Filius Dei" in de Lat. vert., overeenkomstig den Griekschen tekst (Sin.) ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ, aldus verbeterd moeten worden: »Sicut decet filios Dei."

[2]) C. 4.

heid hiervan deed Credner [1]) de gissing uitspreken, dat de woorden sicut scriptum est (gelijk geschreven staat) een later tusschenvoegsel zijn zouden van den latijnschen overzetter. Hij werd hierin door anderen, o. a. door Dressel [2]) en onder ons door D. van Heyst [3]) en J. H. Stuffken gevolgd, door den laatste echter met de opmerking, „dat de schrijver zich vergist kon hebben en van meening geweest zijn, dat dit gezegde aan het O. T. ontleend was" [4]). Later waagde Hilgenfeld, het waarschijnlijk achtende, dat ook in het oorspronkelijk eene der bij het citeeren gebruikelijke formules zou gestaan hebben, de gissing, dat er t. a. p. in het Grieksch niet καθὼς γέγραπται, (gelijk geschreven staat), maar καθώς φησιν (ὁ Ἰησοῦς) (zoo als hij (Jezus) zegt) zou gelezen zijn, wat door den vertaler verkeerd was overgezet [5]). Orelli daarentegen was reeds in 1820 van gevoelen [6]), dat de briefschrijver op een profetisch gezegde en wel op 4 Esra VIII : 3 het oog gehad had. Aan deze gissingen werd een einde gemaakt, toen met den Codex Sinaïticus ook de geheele Grieksche tekst van den brief naar Barnabas genoemd voor den dag kwam [7]), en de geïncrimineerde woorden in het Grieksch aldus gelezen werden: προσέχωμεν, μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν. (Wachten wij ons, van niet wellicht, gelijk geschreven staat, vele ge-

[1]) Beiträge, I : 28.

[2]) Patr. Apost. p. 7.

[3]) Over het Kanon. gezag des N. Ts. Werken van het Haagsch Gen. 1834. bl. 188, 189.

[4]) WW. van Teylers godgel. gen. 1840, bl. 139.

[5]) Die apost. Väter (1853) p. 48.

[6]) Selecta Patrum, 1820. p. 5.

[7]) De Grieksche tekst is, voor het gedeelte, dat uit Cod. Sin. bekend werd, door Volkmar, Mon. ined. 1864, en in zijn geheel onlangs uitgegeven door Hilgenfeld, Novum Test. extra Canonem receptum, Lips. 1866.

roepenen maar weinige uitverkorenen bevonden te worden). Tischendorf houdt dit voor een citaat uit Mattheus [1]), naar wiens evangelie, volgens hem, ook elders in dezen brief verwezen wordt. Reeds dit laatste is onnauwkeurig en moet zijn: De schrijver van den brief, naar Barnabas genoemd, bedient zich, zonder eenigen auteur te noemen, van woorden, die met plaatsen, hoofdzakelijk bij Mattheus, overeenkomen. Afgezien echter van deze onnauwkeurigheid, is het merkwaardig te vernemen, hoe innig Tischendorf zich over die gevonden lezing „gelijk er geschreven staat" verheugt, als over een duidelijk bewijs, dat reeds door Barnabas een geschrift des N. Ts als canoniek in gelijken rang met de Schriften des O. Ts wordt aangehaald [2]). Hij vraagt niet, of het aannemelijk, ja mogelijk zij te achten, dat, terwijl zelfs nog Justinus nergens schriften van het N. T. als „H. Schriften" aanhaalt, in een geschrift als de Barnabasbrief, minstens 30 jaren vroeger ontstaan, eene evangelische oorkonde van Mattheus als canonieke schrift zou voorkomen. Evenmin vraagt hij, of de schrijver van den brief, bij het aanhalen dier woorden, wel eens aan het Mattheus-evangelie dacht, en niet wellicht, door een geheugenfeil misleid, heeft kunnen meenen, dat dit gezegde, zij het dan ook aan Mattheus ontleend, in een of ander canoniek boek des O. Ts voorkwam, zoo als reeds Orelli en Stuffken gisten. Van zulke reeds op zich zelf zeer natuurlijke vergissingen levert het N. T. meer dan ééne proef.

[1]) Bl. 45.

[2]) Bl. 43. »Da trat nach providentieller Fügung aus dem Dunkel eines Klosterwinkels die älteste (?) griechische Pergamenturkunde, die die Welt besitzt, ans Licht, und in ihrem wunderbar reichen Inhalt auch der Urtext des Barnabasbrief, der es denn nun bestätigt, dass sein Urheber jene Mattheusstelle mit den Worten »wie geschrieben steht »selbst eingeführt hat".

Zoo wordt, bij Matth. (XXVII : 9), Zach. XI : 13 door een geheugenfeil aan Jeremia en, Mc. I : 1, aan Jesaja toegeschreven wat bij Maleachi (III : 1) voorkomt. Insgelijks worden, 1 Cor. II : 9, woorden, die niet in het O. T., maar in het apocrief geschrift „de Openbaring van Elia" voorkomen [1]), en, 1 Tim. V : 18, een gezegde van Jezus, Matth. X : 10, aan de traditie ontleend, als O. testamentisch schriftwoord aangehaald. Ook bij Justinus zijn dergelijke vergissingen te vinden, b. v. Dial. c. 14, waar hij Zach. XII : 13 aan Hosea toeschrijft, en Apol. I : 53, waar Jer. IX : 26 op naam van Jesaja geciteerd wordt. Evenzoo wordt een woord, dat, Eph. IV : 26, verbonden voorkomt met een citaat uit Ps. IV : 5, als „H. Schrift" door Polycarpus, echter in de Latijnsche vertaling, aangehaald [2]). Zulk eene vergissing was in het hier voorkomende geval te eer mogelijk, zoowel wegens het spreekwoordelijk karakter van het gezegde, Matth. XX : 16, dat wel niet voor het eerst en uitsluitend door Jezus zal gebezigd zijn, als wegens de omstandigheid, dat dit gezegde, hoewel naar den vorm aan Mattheus ontleend, wat den zin betreft, werkelijk gelezen wordt in het vierde boek van Esra [3]), een geschrift van het laatst der eerste eeuw [4]), dat wegens zijn profetisch karakter als canoniek gold en ook elders als zoodanig in dezen brief erkend wordt [5]). De schrijver kon

[1]) Zie Meyer, Commentar, t. a. p. en Bleek, Stud. u. Krit. 1853, p. 330.

[2]) Ad Phil. c. 12.

[3]) VIII : 3, 41: »Nam multi creati sunt, pauci autem salvabuntur". Ed. Volkmar, p. 105.

[4]) Volkmar, Esdra Propheta, Handb. der Einl. in die Apokr. p. 337 v.

[5]) Cap. 12, alwaar Esr. II : 51—III : 5 en III : 41, 42 als profetisch geschrift, waarin de preëxisterende Christus zelf spreekt, wordt aangehaald. Zie Volkmar, Handb. II. p. 290, 291 en Hilgenfeld, Die Propheten Esra u. Daniël, p. 70.

dus, al had hij het gezegde, wat den vorm betreft, uit Mattheus, vermits hij uit zijn geheugen aanhaalt, zeer licht meenen, dat die woorden, ook in den vorm, die hem uit Mattheus bijlag, in den Canon des O. Ts gevonden werden. Aan de mogelijkheid hiervan heeft Tischendorf zelfs niet gedacht. Dit schijnt hem zóó ondenkbaar, dat hij in den twijfel, of de brief van Barnabas een Canon kent, niet anders zien kan dan een blijk, tot welke afdwalingen de vijandschap tegen den ouderdom van onzen evangelischen Canon den mensch verleiden kan [1]).

Tischendorf gaat echter nog verder. Niet slechts toch zal de formule „gelijk geschreven staat" bewijzen, dat de schrijver van den Barnabasbrief het evangelie van Mattheus als een canoniek geschrift aangehaald heeft, maar ook, dat in den tijd des briefschrijvers het gansche N. T., dus ook het vierde evangelie, als canonieke Schrift beschouwd werd. „Hebben wij", vraagt hij, „dit bewijs voor de canoniciteit alleen te beperken tot Mattheus? „Dit moeten wij", is zijn antwoord, bepaaldelijk ontkennen. Al onze nasporingen naar de geschiedenis van den Canon leiden er toe, dat geen enkel geschrift des N. Ts. op zich zelf en alleen canoniek gezag verkregen heeft" [2]). Men vertrouwt nauwelijks zijne oogen, wanneer men een man van naam zulke verklaringen ziet nederschrijven. Hoe? het zou dan niet waar zijn, dat de Canon des N. Ts zich eerst langzamerhand gevormd heeft, en dat, ten tijde van Justinus, de Openbaring van Johannes reeds een gezag had, dat aan de overige schriften des N. Ts, bepaaldelijk aan de evangeliën, nog niet werd toegekend; niet waar zijn,

[1]) T. a. p. bl. 44. [2]) Bl. 46.

dat een groot deel der Palestijnsche christenheid zich langen tijd alleen bediend heeft van een anoniem geschrift, met den naam van „evangelie der Hebreërs" of „evangelie der apostelen" door de kerkelijke schrijvers bestempeld; niet waar zijn, dat Justinus en Hegesippus aan Paulus nog geen apostolisch gezag toekennen, en dat Papias, die waarschijnlijk, gelijk wij zullen aantoonen, geene andere evangeliën kende dan twee geschriften, van Mattheus en Marcus, die beiden in waarde beneden de mondelinge overlevering gesteld heeft? Is het Tischendorf dan ontgaan, dat zelfs door schrijvers, vertalingen en canones van het einde der tweede eeuw en later, een aantal schriften des N. Ts, de dusgenaamde antilegomena van Eusebius, nog niet als „H. Schriften" beschouwd werden, en dat de „Openbaring" van Johannes, na eerst als goddelijke schrift erkend te zijn, later, toen het chiliasme in verval geraakte, haar gezag bij sommigen verloor en zelfs in den Canon van Laodicea ten jare 364 niet werd opgenomen, om eerst, nadat men het chiliasme door eene geestelijke opvatting onschadelijk had weten te maken, haar ouden rang als apostolische oorkonde te hernemen? Zou het met de vorming van den Canon des N. Ts. anders zijn toegegaan dan met dien van het O. T., waarin het gezag van den Pentateuch vroeger dan dat van de schriften der profeten werd erkend, terwijl aan de overige schriften eerst nog later eene plaats in den Canon werd aangewezen, ja aan de canoniciteit van enkele dier schriften, zoo als de Prediker en Esther, nog in de latere joodsche kerk werd getwijfeld [1]?

Als resultaat van een grondiger onderzoek, dan het Ti-

[1]) A. Kuenen, Hist. Krit. onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des O. Vs. D. III, bl. 394 verv.

schendorf behaagd heeft in te stellen, staat dus, in weerwil van zijne apodictische verzekering, vast: 1° De brief, naar Barnabas genoemd, kan hoogstens als getuige optreden voor het bestaan, maar niet voor de canoniciteit van het Mattheus-evangelie, veel minder voor die van het geheele N. T. en dus ook niet van het vierde evangelie. 2° De schrijver toont niet de minste kennis te hebben aan laatstgenoemd geschrift, tenzij men, wat zelfs T. niet gewaagd heeft te beweren, de vergelijking van de koperen slang met het kruis [1]) voor eene zinspeling wilde houden op Joh. III : 14. De typische beteekenis der slang was toch reeds zeer lang vóór onze tijdrekening bij de Alexandrijnsche Joden in gebruik [2]), terwijl het karakteristieke „verhoogd worden" in dezen brief ontbreekt. Ook weet de schrijver bij het vermelden van de verloting der kleederen, c. 6, nog niets van den rok zonder naad, Joh. XIX : 23. Brieven van Paulus worden niet aangehaald en de herinneringen uit diens brieven zijn alles behalve treffend.

§ 4.

Papias.

Ook de Phrygische bisschop (?) Papias van Hiërapolis, tijdgenoot van Polycarpus + 167 [3]), wordt door Tischendorf als getuige opgeroepen [4]). Volgens Euse-

[1]) C. 12: *Καὶ πάλιν Μωυσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν καὶ αὐτὸς ζωοποιήσει, ὃν δόξουσιν ἀπολωλεκέναι κτέ.*

[2]) Boek d. Wijsh. XVI : 5, Philo, Leg. alleg. p. 1102.

[3]) Iren. c. haer. V : 33.

[4]) Bl. 50 verv.

bius had deze Papias in zijn geschrift Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις (verklaring van de orakelen des Heeren) verzekerd, uit den mond van den presbyter Johannes vernomen te hebben, dat Marcus, de hermeneut van Petrus, de woorden en daden van Jezus (τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα) had opgeteekend, hoewel niet in chronologische volgorde (οὐ τάξει), maar zoo als hij zich die uit de mondelinge voordracht van Petrus herinnerde (ὡς ἐμνημόνευσεν). Ook had diezelfde Papias in genoemd werk verhaald, dat Mattheus de woorden des Heeren (τὰ λόγια) in de Hebreeuwsche d. i. Arameesch-Syrische taal had opgeschreven, en dat ieder, zoo goed hij kon, dit geschrift vertaalde [1]). Uit deze opgave blijkt, dat Papias het later als canoniek erkende, in het Grieksch geschrevene Mattheus-evangelie niet voor het oorspronkelijk werk van den apostel Mattheus hield, maar als zoodanig de in het Hebreeuwsch geschrevene logia beschouwde, zij het dan, dat hij daaronder eene spreukverzameling verstond [2]), of dat hij eene Hebreeuwsche bewerking van het Grieksche Mattheus-evangelie, onder den naam van Hebreër-evangelie bij de Joodsche Christenen van Palestina in gebruik, door misverstand voor den oorspronkelijken Mattheus hield [3]). Wat hiervan is, onderzoeken wij thans niet. Genoeg zij het hier te constateeren, dat Papias het thans bestaande Grieksche en dus canonieke evangelie van Mattheus niet voor het oorspronkelijk werk van dien apostel hield en dus ook slechts eene betrekkelijke waarde aan dit geschrift heeft kunnen toekennen. Wat het geschrift van

[1]) H. E. III: 39.

[2]) Zie A. Réville, Études critiques sur l'évangile selon St. Matthieu. Werken van het Haagsch Gen. 1862. p. 1—13.

[3]) G. W. Stemler, Godgel. Bijdr. 1862. bl. 806—812, 827.

Marcus betreft, kan uit de getuigenis van Papias, bij gebrek aan eenige aanhaling, niet met zekerheid worden afgeleid, of hij hetzelfde stuk bedoelde, dat onder den naam van Marcus in den Canon eene plaats verkreeg. Het geschrift, waarvan hij getuigt, erkende hij als eene wel geloofwaardige, maar echter onvolledige bron (οὕτως ἕνια γράψας ὡς ἐμνημόνευσε) voor de kennis van 's Heeren woorden en daden (πραχθέντα καὶ λεχθέντα). „Hij schreef toch", zegt de presbyter bij Papias, „zonder orde, gelijk hij het zich herinnerde". Zulk een geschrift kon Papias wel niet als eene geïnspireerde goddelijke Schrift met het O. T. in gelijken rang stellen. Hij dacht er dan ook zoo weinig aan, die beide schriften voor canoniek te houden, of ze als „H. Schriften" te beschouwen, dat hij integendeel verklaarde, de mondelinge overlevering der presbyters in zijnen tijd als „een levend en blijvend woord" (φωνῆ ζώσα καὶ μένουσα) ver boven geschreven boeken (βιβλία) te stellen [1]).

Behalve deze twee stukken, gebruikte Papias, volgens Eusebius, nog het dusgenaamd „evangelie der Hebreërs," waarvan het echter onzeker is, of het, gelijk reeds ten tijde van Eusebius het geval was, van het Hebreeuwsche, Papiaansche Mattheus-evangelie onderscheiden was of niet. Omtrent de beide andere evangeliën, Lucas en Johannes, deelt Eusebius geene berichten van Papias mede. Zeker is het intusschen, dat hij, indien hij ze gekend en voor aposto-

[1]) Euseb. III:39. Papias bericht t. a. p., hoe hij onderzoek gedaan had naar hetgeen de presbyters meêdeelden omtrent hetgeen Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jacobus, Johannes of Mattheus verhaald hadden en Aristion en de presbyter Johannes, die nog in zijn tijd leefden, nog voortdurend verhaalden van hetgeen de Heer zelf geboden had, en geeft als reden dezer mondelinge ondervraging op: »want ik heb gemeend, dat ik niet zoo veel voordeel trok uit de boeken, als van het levende en blijvende woord."

lisch gehouden heeft, aan deze schriften, evenmin als aan het Mattheus- en Marcus-evangelie, eenig canoniek gezag, als waren het „Heilige Schriften", toegekend heeft. De vraag is echter: kende Papias het evangelie van Lucas? Zoo hij het kende, dan kon het, als een geschrift uit de derde hand (Luc. I : 1—4), in zijne schatting niet gelijk staan met de twee eerste evangeliën, waarvan het eerste door een apostel geschreven was en het tweede de daden en woorden van Jezus behelsde, zooals zij uit den mond van een apostel waren opgeteekend. Lucas stond hier als berichtgever op zijn hoogst met Papias gelijk. Ook deze evangelist toch had, even als Papias zelf, slechts te boek gesteld, wat hem van 't geen de dienaars en aanschouwers des Woords hadden overgeleverd (παρέδοσαν), na een nauwkeurig onderzoek, was gebleken. Men bedenke voorts, dat de Joodsch-Christelijke, anti-paulinische chiliast zich niet bij voorkeur zal bediend hebben van een geschrift, dat, onder den invloed van Paulinische beginselen geschreven, niet weinig bevatte, wat met zijne Joodsch-chiliastische denkwijze in het geheel niet strookte (zie Luc. XVII : 20, 21). Om dezelfde reden zal Papias, in een tijd dat de Joodsch-Christelijke kerk nog altijd met antipathie tegen Paulus vervuld was, ook wel geen gebruik gemaakt hebben van diens schriften, gelijk dan ook Eusebius uit de boeken van Papias geene berichten omtrent Lucas en Paulus mededeelt. Evenmin deelt Eusebius uit Papias iets mede omtrent het vierde evangelie. Wel zegt hij, dat Papias gebruik gemaakt had van bewijsplaatsen (μαρτυρίαι) uit den eersten brief van Johannes. Maar kunnen wij ons op dit oordeel van Eusebius verlaten? Beteekent dit bericht iets anders dan dat Eusebius gemeend heeft bij Papias plaatsen te vinden, die eenige gelijkvormigheid hadden met teksten uit dien brief, en hoe kunnen wij, die de boe-

ken van Papias niet meer bezitten, oordeelen, of de plaatsen, die Eusebius bedoelde, werkelijk aan den Johannes-brief ontleend waren? Hoe onzeker dit is, zal, bij de behandeling van den brief van Polycarpus, nader blijken. Verondersteld echter: Papias kende dien brief, hoe zou dan nog uit het bericht van Eusebius volgen kunnen, dat het naamloos geschrift, dat hij zelf aan Johannes toekende, ook door Papias voor een brief van Johannes gehouden was? Is het voorts waarschijnlijk, vragen wij, dat Papias, indien hij een geschrift van des apostels eigen hand gekend had, bij *presbyters* onderzoek zou gedaan hebben o. a. naar hetgeen Johannes de apostel geleerd had, ja die berichten uit de tweede hand boven het door den apostel zelven geschrevene zou gesteld hebben? Men zegge niet: ook omtrent Mattheus deed hij onderzoek bij de presbyters, niettegenstaande hij diens evangelie kende; want juist dit, dat hij het oorspronkelijke, Hebreeuwsche geschrift van dien apostel niet bezat, deed hem naar mondelinge berichten omzien. Is het verder waarschijnlijk, dat Eusebius, die uit de schriften der oudste kerkelijke schrijvers bijeenverzamelde, wat daaruit omtrent den apostolischen oorsprong der schriften des N. Ts kon afgeleid worden, eene getuigenis van Papias omtrent het vierde evangelie, indien hij eene zoodanige in diens vijf boeken gevonden had, onvermeld zou gelaten hebben, terwijl hij het belangrijk genoeg achtte, zelfs getuigenissen uit den eersten brief van Johannes en uit den eersten van Petrus, bij Papias naar zijne meening voorkomende, te vermelden? Voeg hier eindelijk nog bij de onwaarschijnlijkheid, dat de Phrygische bisschop, — die, in overeenstemming met den Johannes der Openbaring, leerde, dat Jezus na de opstanding der dooden een duizendjarig rijk stichten zou en voor die meening zich beriep op hetgeen hij door de mondelinge overlevering der presbyters o. a.

ook omtrent de prediking van Johannes had vernomen, — een geschrift als het vierde evangelie, waarin die verwachting van den waren apocalyptischen Johannes, wiens boek hij als een voortbrengsel van den apostel hoogschatte [1]), bestreden ja daaraan de bodem wordt ingeslagen, voor een werk van dienzelfden apostel zou gehouden hebben. Zegt men: Papias was klein van verstand (σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν), dan doet men hem onrecht, door dit oordeel van Eusebius, dat alleen betrekking heeft op zijne chiliastische denkbeelden, die Eusebius als dwaze inbeelding verwierp, bij alles wat Papias gemeend of geleerd heeft, in rekening te brengen. Resultaat is hier: 1° dat Papias twee evangeliën gekend heeft, waarvan hij het ééne aan Mattheus den apostel, het andere aan Marcus den hermeneut van Petrus toekende, waarvan echter de identiteit met onze twee eerste canonieke evangeliën onbewijsbaar is; 2° zich waarschijnlijk evenmin van het Lucas-evangelie als van de brieven van Paulus bediend heeft; 3° het vierde evangelie óf niet gekend heeft, óf, zoo hij het kende, niet voor apostolisch kan gehouden hebben; 4° aan de schriften des N. Ts, die hij kende, welke die ook geweest zijn, geen canoniek gezag heeft toegekend.

§ 5.

Hegesippus.

Onder de Joodsch-Christelijke schrijvers der tweede eeuw, wier schriften, waarschijnlijk om hun joodsch-christelijk karakter, bij de latere kerk in minachting ge-

[1]) Andreae comm. in Apoc. b Routh, Reliq. sacr. ed. 2, I. p. 15.

raakt, op enkele fragmenten na, verloren gingen, behoort, behalve Papias, ook de geschiedschrijver Hegesippus, uit Palestina afkomstig (πεπιστευκὼς ἐξ Ἑβραίων), die tusschen 150 en 160 onder het episcopaat van Pius te Rome zich ophield [1]) en voorts onderscheidene reizen ondernam om zich met den toestand der Christelijke gemeenten bekend te maken. Hij schreef een boek, getiteld: ὑπομνήματα (historische gedenkwaardigheden) in vijf deelen [2]). Volgens Eusebius [3]) bediende hij zich, even als Papias, van het Joodsch-Christelijk „evangelie der Hebreërs" en van de ongeschrevene overlevering. Ook legt hij, volgens Eusebius, den stervenden Jacobus de bede van Jezus in den mond, die alleen Luc. XXIII: 34 gevonden wordt. Deze hem bekende schriften des N. Ts heeten echter nog geene „Heilige Schriften", eene benaming, die ook hij nog alléén gebruikt voor het O. T. [4]). Even als bij Papias, is ook nog voor hem de ware regel (κανών) van de prediking des heils, de onfeilbare overlevering der apostolische prediking (ἀπλανὴς παράδοσις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος). Hoezeer de oude Joodsch-Christelijke antipathie tegen Paulus bij den man, die Jacobus als den eerste der apostelen vereerde, nog bleef voortduren, ziet men uit eene mededeeling, aan zijne „Hypomnemata" ontleend door den monophysiet Stephanos Gobaras bij Photius [5]). „Wat Hegesippus, een apostolisch man uit de oudheid, scheelt", zegt deze, „weet ik niet, daar hij het woord van hen (Paulus), die zeggen: „het goede, dat den rechtvaardige bereid is, heeft geen oog gezien, geen oor gehoord en is niet opgekomen in eens menschen hart"

[1]) Euseb. IV: 11.
[2]) Euseb. IV: 22. [3]) T. a. p.
[4]) Photius, Bibl. cod. 232 en Credner, Beitr. I. p. 31.
[5]) T. a. p.

(1 Cor. II: 9), voor beuzeltaal verklaart en voor een liegen tegen de H. Schriften (des O. Ts) en tegen den Heer, die gezegd heeft: „zalig zijn uwe oogen, dat zij zien en uwe ooren, dat zij hooren" (Matth. XIII: 16)". De apostolische man (ἀνὴρ ἀρχαῖος, ἀποστολικός) wil dus van Paulus nog niets weten en erkent, blijkens het genoemd citaat, zijne schriften niet voor apostolisch. Dat voorts de warme vereerder van Jacobus en van het heilige koor (ἱερὸς χόρος) der apostelen [1]) het vierde evangelie, indien het bestond, waarin het apostolaat op den achtergrond treedt, Petrus een tweeden rang inneemt, de door hem zoo hoog vereerde Jacobus, de broeder des Heeren, als een ongeloovige geteekend en de Hebreër-apostel Mattheus niet eens der vermelding waardig gekeurd wordt [2]), niet voor een werk van een der twaalf apostelen kan gehouden hebben, ligt, dunkt ons, voor de hand. Zijn Canon was de wet en de profeten als „H. Schriften", en de Heer, t. w. de woorden des Heeren, zoo als hem die uit het Hebreër-evangelie (Mattheus?), misschien ook uit Lucas, of door de mondelinge overlevering bekend waren [3]).

§ 6.

Justinus.

Uit Palestina afkomstig, werd Justinus († 160 of 166), vroeger heidensch wijsgeer, tot het Christendom bekeerd.

[1]) Euseb. III: 32.

[2]) Mijne Critiek op het Ev. n. Joh. bl. 274—277, 405—408, 464.

[3]) Euseb. III: 22. Vgl. Credner, Geschichte des N. Test. Canons, p. 33; Schwegler, Nach-apost. Zeitalt. I, p. 350; Hilgenfeld, Der Kanon, 1863, p. 29.

Van zijne schriften zijn enkele, tot schade voor de historische kennis van de Christelijke kerk in de tweede eeuw, verloren gegaan [1]). Van erkend echte schriften van zijne hand bleven bewaard twee apologieën, waarvan de eerste is opgedragen aan Antoninus Pius en zijn mederegent Marcus Aurelius philosophus, en een dialoog met den Jood Tryphon. Als bron der menigvuldige aanhalingen van woorden van Jezus, die bij hem gevonden worden, noemt hij ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (gedenkwaardigheden der apostelen [2]), die nevens de Schriften des O. Vs in de vergaderingen der Christenen werden voorgelezen en den naam van „evangeliën" droegen [3]). Als schrijvers noemt Justinus de apostelen en volgers der apostelen [4]), maar vermeldt hunne namen niet. De vergelijking der citaten met den tekst onzer evangeliën, waarbij het niet aan voorbeelden ontbreekt van woorden en bijzonderheden, die bij elk der drie synoptici afzonderlijk voorkomen, alsmede de uitdrukkelijke verklaring, dat zijne bronnen „evangeliën" genoemd werden, schijnt te bewijzen, dat, wat hij „gedenkwaardigheden der apostelen" noemt, niet een afzonderlijk geschrift, ook geene evangeliën-harmonie was, maar dezelfde evangeliën, die wij thans bezitten. Zij waren toch door verschillende auteurs geschreven [5]) en bevatten bijzonderheden, die, elkander uitsluitende, niet aan hetzelfde geschrift kunnen ontleend zijn. Zijn de citaten niet altijd woordelijk, dit wordt gereedelijk verklaard door de onderstelling, dat hij uit het geheugen aanhaalt,

[1]) Apol. I: 26.

[2]) Dial. c. 100 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107.

[3]) Apol. I: 66, 67.

[4]) Dial. c. 88, 103, Apol. I: 33.

[5]) Dial. c. 103: »ἐν τοῖς ἀπομν., ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι."

eene onderstelling, waartegen de herhaling van sommige afwijkingen op verschillende plaatsen in denzelfden vorm geen wezenlijk bezwaar oplevert, daar het allezins natuurlijk is, dat ook in het geheugen zekere gezegden een bepaalden vorm aannemen [1]). Of hij benevens de synoptische evangeliën nog een ander, misschien het Hebreër-evangelie of een evangelie van Petrus [2]), heeft gebruikt, waarop de vermelding van enkele bijzonderheden wijst, die in onze evangeliën niet voorkomen, dan of die bijzonderheden, zoo als Stemler [3]) en Volkmar [4]) meenen, voor vrije compositiën moeten gehouden worden, geconstruëerd naar teksten uit het O. T., onderzoeken wij hier niet. Ons is het voor ons tegenwoordig doel genoeg te constateeren, dat ook Justinus geene andere „H.Schriften" kende dan die des O. Ts, en, even als Hegesippus, geen anderen Canon, dan die Schriften en de woorden van Jezus. Hadden die woorden voor hem goddelijk gezag, de tijd was nog niet gekomen, dat, tot staving van de authentie dier woorden, de erkenning van het goddelijk gezag ook der bronnen noodig gekeurd werd, waaraan die woorden ontleend waren. Die bronnen zijn geene „H. Schriften" (γραφαί), maar heeten eenvoudig, naar het voorbeeld wellicht van Xenophon, „gedenkwaardigheden". Wie de auteurs waren, is hem daarom ook onverschillig. Kende hij die schriften nog naamloos, gelijk zij oorspronkelijk zonder opschriften werden uitgegeven, en wist hij misschien uit de traditie alleen zooveel, dat zij van de apostelen en hunne volgers afkomstig waren? Hoe dit zij, het waren hem geloof-

[1]) Verg. Stemler, Jaarb. v. wet. Theol. 1848, bl. 3—77, 243—300, 454—480.

[2]) C. 106, waar αὐτοῦ, indien de lezing goed is, op Petrus slaat.

[3]) Godgel. Bijdr. 1864, bl. 738 verv.

[4]) Der Ursprung uns. Evv. p. 124.

waardige doch menschelijke gedenkstukken, die van de goddelijke woorden van Jezus getuigenis gaven. Het dogmatische begrip van Canon wordt nergens op die schriften door hem toegepast. Was dit het geval ten aanzien der evangeliën, die hij gebruikte, nog veel meer geldt dit van andere schriften des N. Ts, met name van de brieven van Paulus. Heeft hij sommige gekend, wat mij evenwel uit de plaatsen, die als reminiscenzen door Kirchhofer en anderen worden opgegeven, niet gebleken is, zoo haalt hij echter nergens een woord van Paulus aan, om er zich als eene autoriteit op te beroepen. De groote heidenapostel wordt zelfs nergens genoemd en de eer der heidenmissie, even als in den „Pastor" [1], uitsluitend aan de twaalve toegekend [2]. Zijne denkwijs is dan ook nog in menig opzicht met die van Paulus in strijd. Even als de schrijver der Apocalypse, verwerpt hij hen, die heidensch offervleesch (εἰδωλόθυτα) eten, wat Paulus als eene voor het geloof onverschillige zaak beschouwde en alleen naliet om de zwakken niet te ergeren. Justinus zegt van hen, die zulke dingen leeren, dat zij, ofschoon zich belijders van Christus noemende, leeringen verkondigen van dwaalgeesten [3]. Daarenboven is hij, even als de oudste Christenen uit de Joden, het chiliasme toegedaan [4], wat hij bewijst met plaatsen uit de profeten en uit het boek der Openbaring, het eenige, waarvan hij met name als auteur noemt „Johannes, een der apostelen van Christus" [5].

Bestond er in Justinus' dagen nog geen Canon des N. Ts, was misschien de Apocalypse, wegens haren vorm, het eenige geschrift, dat hij, even als Papias, voor god-

[1]) Sim, IX:27. [3]) Apol. I:39 c. 45, 49; Dial. c. 100, 110.
[2]) Dial. c. 35. [4]) T. a. p. c. 81.
[5]) T. a. p. Ook Eusebius beriep zich op die plaats, H. E. IV:13.

delijk erkende, de gewichtige vraag blijft over, of hij het vierde evangelie kende en gebruikt heeft. Ware dit het geval, dan zou hieruit nog geenszins volgen, dat hij den apostel Johannes, den schrijver der Apocalypse, voor den auteur hield, ook niet, dat dit evangelie tot de „gedenkwaardigheden der apostelen" behoorde, die in de vergaderingen met de schriften der Profeten werden voorgelezen, ook eindelijk niet, dat dit evangelie, door Justinus aangehaald in schriften, van 149—155 dagteekenend [1]), vroeger dan het jaar 140 moet bestaan hebben. Dat hij dit geschrift gekend heeft, blijkt echter uit niets, maar veeleer het tegendeel. Dat hij Jezus den Logos noemt, doet niets ter zake. Vroeger wijsgeer zijnde en bekend met de leerstellingen der Alexandrijnsche wijsheid, heeft hij daaraan zijne logosleer kunnen ontleenen, en dat hij die aan het vierde evangelie ontleend heeft, wordt meer dan onwaarschijnlijk, wanneer men zijne uitspraken met die van het vierde evangelie vergelijkt. Hij noemt den Logos Gods eigen Zoon (*ἴδιος υἱὸς θεοῦ*, *ὁ μόνος κυρίως* of *ἰδίως λεγόμενος υἱός*), den eeniggeborene (*ὁ μονογενής*), den eerstgeborene van God (*ὁ πρωτότοκος* of ook *πρωτόγονος θεοῦ*), geboren (in metaphysischen zin) uit God, door den wil en den raad van God (*γεννηθεὶς ἀπὸ τοῦ πατρός*), en bezigt zelfs den metaphysischen term der Alexandrijnsche wijsheid *γέννημα προβληθέν*. Voorts is hem de Logos de hoogste kracht na God den Vader, de Wijsheid van Hem, die hem heeft voortgebracht. Als zoodanig bestond hij vóór (*προϋπάρχειν πρό*) alle schepselen (*ποιήματα*) bij God (*γέννημα προβληθὲν πρὸ τῶν ποιημάτων συνὼν τῷ πατρί*), toen God alle dingen door hem schiep en ordende (*ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε*). Later werd de Logos mensch (*ἄνθρωπος γέγονε*) door de maagd, en bij het zich ontwikkelen van die

[1]) Volkmar, Theol. Jahrb. 1855, p. 282, 468.

menschheid, werd hij man (ἀνθρωθεὶς λόγος) [1]). Reeds vóór zijne menschwording was de Logos het licht der Grieksche wijsgeeren. Ook Socrates en Heraclitus kenden Christus ten deele, want Christus is de Logos, die in elken mensch is (λόγος ἔμφυτος), als een goddelijk levensbeginsel (σπέρμα παρὰ θεοῦ, λόγος θεῖος, σπερματικός). Ook sprak hij voormaals door Salomo en Israëls profeten. De theophanieën des O. Vs waren desgelijks verschijningen van den Logos. Hij was de „heerlijkheid Gods, de Schechina, de Engel des Verbonds". Tot hem sprak God: „laat ons menschen maken, naar ons beeld", en dezelfde Logos blijft ook na het verscheiden van Jezus de geest, die de gemeente tot één geheel verbindt [2]). Hoeveel wordt hier niet aan den Logos toegekend, dat niet in den proloog van het vierde evangelie voorkomt en dat Justinus dus aan dat evangelie niet heeft kunnen ontleenen! Men lette hierbij ook op de alexandrijnsche terminologie προβάλλεσθαι, προέρχεσθαι en προπηδᾶν, volgens welke de Logos uit het wezen van God voortkwam. Had hij dat meerdere van elders, waarom dan ook niet uit diezelfde bron wat hij met den proloog gemeen heeft? Maar ook ten aanzien hiervan is de verscheidenheid te groot, dan dat het waarschijnlijk zijn zou, dat hij het weinige, dat hij met den proloog gemeen had, daaraan zou ontleend hebben. Bij Justinus beteekent het uitgaan van den Zoon uit den Vader het persoon worden van den Logos, door middel eener metaphysische generatie uit het wezen van God; in het vierde evangelie wordt met den term „uitgaan uit" en „van den Vader" (XVI : 28) zijne komst uit den hemel naar de aarde om mensch te worden aangeduid,

[1]) Dial. c. 102.

[2]) Apol. I:23, 32, 66; II:6, 10, 13. Dial. c. 61, 62, 70, 98, 100, 102, 105, 127, 128.

en is er in den proloog, althans I: 1 (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος), van eene metaphysische generatie (γεννᾶσθαι) geene sprake. Volgens Justinus is de Logos niet slechts de formeerder maar ook de schepper aller dingen; volgens den vierden evangelist is hij enkel de formeerder der stof, naar de Alexandrijnsche formule πάντα d. i. ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο (alle dingen zijn door hem geworden [1]). Volgens Justinus wordt de Logos mensch, volgens den vierden evangelist vleesch, welk verschil inderdaad niet gering is [2]). De gansche terminologie is doorgaans bij Justinus eene andere dan in het vierde evangelie. Hij gebruikt de formules σωματοποιεῖσθαι, σαρκοποιηθῆναι, ἄνθρωπος γέγονεν, terwijl daarentegen de formule ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Joh. I: 14) hem geheel vreemd is. Schijnt hij ergens de menschwording van den Logos door de maagd aan de „gedenkwaardigheden" te ontleenen [3]), dan heeft het verwijzen naar die bron klaarblijkelijk alleen betrekking op de geboorte van Jezus uit de maagd [4]). Kennelijk is de bron van zijne logosleer, op zich zelve beschouwd, de wijsbegeerte van zijn tijd, de Stoïsche en

[1]) Zie mijne Critiek op het Evang. n. Joh., bl. 87.

[2]) T. a. p. bl. 99.

[3]) Dial. c. 105.

[4]) Men leze de geheele plaats bij Justinus, c. 105: »Dat hij (Jezus) de eeniggeborene des Vaders was, op eene gansch bijzondere wijze, als Logos en kracht, uit Hem geboren, en dat hij later, *gelijk wij geleerd hebben uit de ἀπομνημονεύματα*, mensch geworden is door de maagd, heb ik te voren bewezen" (*προεδήλωσα*) (t. w. door plaatsen uit het O. T. c. 100). Slaat dus ook het *προεδήλωσα* niet, gelijk ik vroeger meende, op hetgeen Justinus, c. 100, van Jezus geboorte uit de maagd gezegd had, zoo meent echter Stemler, Godgel. bijdr. 1865 bl. 93, ten onrechte, dat Justinus ook de voorstelling, dat de Logos uit de maagd mensch geworden is, aan de *ἀπομνημ.* ontleent. Jezus, dit stond bij hem vast, ook door het gezag des O. Ts, was de Logos, en leerden nu de *ἀπομνημ.* dat deze Jezus uit de maagd geboren was, dan kon immers Justinus schrijven, dat hij, die de Logos was, vervolgens, naar luid der *ἀπομνημ.*, uit de maagd geboren was.

Neo-Platonisch Alexandrijnsche. De waarheid van hare toepassing op Jezus stond voor Justinus vast uit het O. T., en was daarenboven voorbereid door de leer van het voorbestaan en de menschwording van Gods Zoon bij Paulus, Col. I:15, in den eersten brief van Petrus, I:11, den brief aan de Hebreërs, I:1 verv., den brief van Clemens en den „Pastor" van Hermas. Ook beroept Justinus zich nergens, tot staving der leer van 's Heeren voorbestaan op eenige plaats van het vierde evangelie, waar Jezus zijn eigen voorbestaan en komst uit den hemel uitspreekt. Nergens komt bij Justinus een der karakteristieke formules, in het vierde evangelie door Jezus gebezigd, voor, zoo als καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον, ὁ ἄνωθεν of ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος, waarop hij, als in zijne schatting onfeilbare woorden van Jezus, niet zou nagelaten hebben zich te beroepen, indien hij ze gekend had. Komt het er op aan om te bewijzen, dat Jezus de Logos is, dan beroept hij zich op profetische plaatsen uit het O. T. [1]).

[1]) Dial. c. 62: ὡς ὁ λόγος διὰ Σαλόμωνος ἐδήλωσεν. Apol. I:53: τίνι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι καὶ αὐτὸς τὴν κρίσιν τοῦ παντὸς ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται, εἰ μὴ μαρτύρια, πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον, κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὕρομεν. Zie verder c. 59, 62—64. (»Op welken grond toch zouden wij een gekruisigden mensch geloof schenken (Stemler vertaalde niet juist »van een gekruisigden mensch gelooven") (zeggende), dat hij de eerstgeborene is van den ongeboren God en dat hij het gericht zal houden over het gansche menschelijk geslacht, indien wij geene getuigenissen omtrent hem vonden, vóór hij, mensch geworden, kwam enz.). Stemler, Godgel. Bijdr. 1865 bl. 92, leest in deze zinsnede, dat Jezus, volgens Justinus, zich zelven in de ἀπομνημονεύματα den eerstgeborene van den ongeboren God genoemd heeft, en vindt hierin een nieuw bewijs, dat Justinus het vierde evangelie gekend heeft. Maar noemt Jezus zich dan ergens in dat evangelie ὁ πρωτότοκος? Is het niet duidelijk, vermits Jezus zich noch bij de synoptici noch in het vierde evangelie »den eerstgeborene van God" genoemd heeft, dat Justinus het oog heeft

Wat echter alles afdoet is de omstandigheid, dat de logosleer door Justinus doorloopend in verband gebracht wordt met den persoon van Jezus, zoo als hij bij de synoptici voorkomt, en nergens met den Christus van het vierde evangelie, en dit, niettegenstaande het beeld van Jezus volgens het vierde evangelie veel beter

op verklaringen van Jezus bij de synoptici, dat hij »de Zoon van God" was, maar voor die authentieke, oorspronkelijke uitdrukking zijne eigene terminologie in de plaats stelde? Blijkt dit laatste niet zonneklaar uit Dial. c. 100, waar Justinus zegt, dat hij, overeenkomstig het geschrevene in de *ἀπομν.*, Jezus houdt voor den »Zoon van God", en hierdoor, op grond van de profetie, verstond (*γενοήκαμεν*), dat deze, vóór het geschapene, van den Vader, door diens kracht en wil, was voortgekomen? Met niet meer recht beroept Stemler zich op Apol. I: 23. »Opdat het blijke", zegt Justinus, »dat hetgeen wij, door Christus en de profeten onderwezen, zeggen, waarheid is en dat wij geen geloof verlangen (*παραδεχθῆναι ἀξιοῦμεν*), omdat wij hetzelfde zeggen als die (heidensche) schrijvers (waarvan in het voorgaande hoofdstuk sprake was), maar alleen, omdat wij de waarheid zeggen; en (opdat het blijke dat) alleen Jezus Christus in eigenlijken zin uit God geboren is, als zijnde de Logos de eerstgeborene en de kracht Gods, en (opdat het blijke), dat hij door zijn (Gods) wil menschgeworden (Stemler schuift hier »en" in) ons deze dingen geleerd heeft ter vernieuwing en opleiding van het menschelijk geslacht, gaan wij het volgende bewijs leveren"; waarop dan drie bewijzen volgen, c. 24, 25, 26, en vervolgens van c. 30 af eene bewijsvoering uit de vervulling der profetieën. Stemler schijnt mij toe de woorden deze dingen te verstaan van het geboren zijn van Jezus als de Logos uit God. Dit is echter het geval niet. Dat Jezus toch zoo iets van zich zelven getuigd had, (*ὅτι ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξε*), kon niet uit de profeten bewezen worden maar wel, dat hij, die ons (*ταῦτα*) deze dingen geleerd heeft, (t. w. *ὁπόσα λέγομεν μαθόντες παρὰ τοῦ χριστοῦ*), de reeds vóór zijne menschwording bestaande Logos was. Hier komt bij, dat, ware Justinus overtuigd geweest, dat Jezus zichzelven den Logos had genoemd, het onbegrijpelijk is, dat hij over hen, die Jezus eenvoudig voor een zoon van Jozef hielden, een zoo betrekkelijk zacht oordeel uitsprak, als Dial. 48 wordt aangetroffen. Dit was niet meer mogelijk, nadat de preëxistentieleer door uitspraken van Jezus zelven gedekt werd. Zulke uitspraken kende Justinus dus nog niet. De grond, waarop hij bouwde, was het gezag des O. Ts, waarin hij, even als Philo, zijne eigenlijke bespiegelingen voorgebeeld en voorspeld zag.

voegt bij het leerstuk der menschwording van den Logos dan het levensbeeld des Heeren in de synoptische evangeliën. Volgens Justinus wordt de Logos geboren te Bethlehem uit het geslacht van David. Volgens het vierde evangelie, waarin de christologie reeds ver boven het Joodsche Messiasbegrip uitreikt, niet [1]). Volgens Justinus wordt hij geboren uit de maagd Maria, wat de vierde evangelist, die Maria niet eens noemt, als niet passende in zijn logossysteem, ter zijde stelt. De Logos bij den vierden evangelist is geen Jood, geen Davidszoon, maar mensch, geen Joodsche Messias, maar de Koning der waarheid, die naar den geest, maar niet naar het lichaam uit God geboren is, vermits het stoffelijke niet uit den geest ontstaan kan. Bij Justinus groeit de menschgeworden Logos op, gelijk alle andere menschen, wordt van kind man, maakt voor zijn vader ploegen en jokken en wordt door Johannes gedoopt, bijzonderheden, die door den vierden evangelist, als den Logos onwaardig, worden ter zijde gesteld [2]). Volgens Justinus begint Jezus zijne prediking, nadat Johannes had opgehouden met prediken en doopen; volgens het vierde evangelie blijft Johannes, ook na het optreden van Jezus, voortgaan met zijn werk [3]). Bij Justinus wordt de mensch geworden Logos door den duivel verzocht, wat de vierde evangelist insgelijks als ongerijmd voorbijgaat. Volgens Justinus stelt de Logos het avondmaal in op den 14den van Nisan (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα) [4]), terwijl de vierde evangelist met opzet den laatsten maaltijd van den 14den naar den 13den verlegt en paschavierïng en avondmaal, in verband met zijne logosidé, verzwijgt [5]). Justinus vermeldt het lijden in

[1]) Zie mijne Critiek op het Ev. n. Joh. bl. 209.
[2]) T. a. p. bl. 195 verv. [3]) T. a. p. [4]) Dial. c. 111.
[5]) Zie mijne Crit. op het Ev. naar Joh. bl. 300—310.

Gethsemané, zelfs het zweet als groote droppelen bloeds bij Lucas en het afbidden door Jezus van den drinkbeker, welk een en ander de vierde evangelist onvermeld laat, terwijl hij in plaats van de bede, dat de drinkbeker, indien mogelijk, mocht voorbijgaan, Jezus de uitspraak in den mond legt: „zou ik den drinkbeker, dien mij de Vader gegeven heeft, niet drinken" [1])? In de beschrijving van het verhoor voor Pilatus volgt Justinus insgelijks de Synoptici en rept van hetgeen door Jezus, volgens den vierden evangelist, bij die gelegenheid tot Pilatus gesproken werd, met geen woord [2]). Volgens Justinus klaagt Jezus aan het kruis, dat God hem verlaten heeft, wat de vierde evangelist, als den Logos onwaardig, weglaat [3]). Met de Synoptici leert Justinus, dat alle discipelen van Jezus afvielen en zich verstrooiden, en weet van het tegendeel uit Joh. XIX: 26 blijkbaar niets. Kortom, geen enkele bijzonderheid uit het vierde evangelie komt bij Justinus ter sprake. Noch Nicodemus noch de Samaritaansche vrouw komen ergens voor, en evenmin iets wat aan de gesprekken, door Jezus met deze personen gehouden, ontleend is. De naamsverandering van Simon wordt door Justinus verhaald naar Mattheus en Marcus, niet naar den vierden evangelist, en de tempelreiniging geplaatst na den intocht in Jeruzalem, niet, gelijk door den vierden evangelist, aan het begin van Jezus openbare leven. Ook bij de kleederverdeeling wordt van den rok zonder naad door Justinus gezwegen. Geen enkel wonderwerk uit het vierde evangelie toont Justinus te kennen, noch het wonder te Cana, noch de genezing van den kreupele te Bethesda, noch die van den blindgeborene, noch eindelijk de opwekking van Lazarus. Met één woord,

[1]) T. a. p. bl. 315—319. [2]) T. a. p. bl. 324—326.
[3]) T. a. p. bl. 331—333.

de Logos is, volgens Justinus, in zijne menschelijke verschijning, geheel en al de synoptische Jezus en nog geenszins de geïdealiseerde, met de logosidé in overeenstemming gebrachte Christus van het vierde evangelie. Justinus kon daarom nog meenen, dat men Jezus als den Christus belijden kon, ook wanneer men hem voor niets anders hield dan voor een mensch uit de menschen [1]), terwijl daarentegen de Christus van het vierde evangelie zegt: „indien gij niet gelooft, dat ik het (t. w. de Logos, Gods eeniggeboren Zoon) ben, zult gij in uwe zonden sterven" [2]). Is dat verschijnsel verklaarbaar, bij de onderstelling, dat Justinus het vierde evangelie als een geschrift van een apostel kende? De omstandigheid, dat de Logos bij Justinus nog eenvoudig in den vorm van het Christusbeeld der Synoptici verschijnt, terwijl de synoptische voorstelling van Jezus voor de logosbespiegeling van den vierden evangelist niet langer bruikbaar is, bewijst, dat het leerstuk van de menschwording van den Logos zich bij Justinus nog in eene vroegere phase van ontwikkeling bevindt dan bij den vierden evangelist. Hieruit nu trekken wij het wettige besluit, dat het vierde evangelie aan Justinus ten eenen male onbekend was. Had hij het gekend als een geschrift van Johannes, reeds van het jaar 98 dagteekenend uit het hem bekende Ephese, waar hij zijn dialoog met Tryphon hield, dan zou hij het gebruikt en juist wegens zijne voorliefde voor de logosleer zich ten nutte gemaakt hebben. Had hij het daarentegen gekend als een pseudoniem geschrift, hij zou er zich, krachtens het verschil zijner denkwijze met die van den vierden evangelist, evenzeer tegen aangekant hebben als tegen Marcion. Noch het een noch het ander is echter het geval. Justinus heeft dus het vierde

[1]) Dial. c. 48. [2]) Joh. VIII : 24.

evangelie niet gekend, en kende hij het niet, dan volgt hier verder uit, dat dit geschrift, hetwelk, indien het echt is, uit het hem bekende Ephese afkomstig zijn moet, in zijnen tijd nog niet kan bestaan hebben, laat staan reeds meer dan 50 jaren vroeger door den grooten apocalypticus zou geschreven zijn.

Omtrent dit alles heeft de heer Tischendorf een diep stilzwijgen bewaard. Daarentegen herinnert hij zijne lezers [1]), dat Justinus als schrijvers der „gedenkwaardigheden" nu eens de apostelen, dan weder de apostelen en hunne volgelingen noemt (ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστ. αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι), van meening, dat hiermeê bedoeld worden de twee apostelen Mattheus en Johannes en de twee volgers van apostelen, Marcus en Lucas. Maar waren dan Mattheus en Johannes *de* (οἱ) apostelen? Had Justinus op onze vier evangelisten het oog gehad, waarom noemt hij dan ook de schriften van Marcus en Lucas, „gedenkwaardigheden der apostelen", daar deze toch geene apostelen waren? Bewijst niet de meest gewone naam „gedenkwaardigheden der apostelen", dien Justinus aan zijne bronnen geeft, dat hij niet op bijzondere, hem met name bekende auteurs het oog had, maar zoo wel onder dien titel als onder den meer uitvoerigen „gedenkwaardigheden van de apostelen en hunne volgelingen" eenvoudig heeft willen aanduiden, dat de berichten, in de „gedenkwaardigheden" voorkomende, van apostolischen oorsprong, m. a. w. óf van de apostelen zelven óf van hunne leerlingen afkomstig waren? Droeg niet in de christelijke oudheid het met Mattheus verwante Hebreër-evangelie insgelijks den naam van „evangelie vol-

[1]) Bl. 17.

gens de apostelen" [1]), en met welk recht zal dus aan de wijze, waarop Justinus de berichten in zijne „gedenkwaardigheden" van „de apostelen en hunne volgelingen" afleidt, een bewijs ontleend worden, dat tot de ἀπομνημονεύματα ook het evangelie van Johannes behoorde? Is het wel eens waarschijnlijk, dat Justinus van de auteurs zijner evangeliën de namen heeft gekend? Vreemd is het althans in dit geval, dat hij ze nergens noemt, terwijl hij Johannes als den schrijver der „Openbaring" uitdrukkelijk vermeldt.

Voor de waarschijnlijkheid, dat Justinus het vierde evangelie heeft gekend, pleiten echter, volgens Tischendorf, behalve de genoemde reden, ook plaatsen uit de schriften van Justinus, wier overeenkomst met gezegden, in het vierde evangelie voorkomende, het bewijs levert, dat hij dit geschrift gelezen had. Die plaatsen, vroeger in de schatting der apologeten vele in aantal, worden door T. tot drie gereduceerd. Justinus schrijft namelijk [2]): „toen de menschen meenden, dat Johannes de Dooper de Christus was, riep deze met luider stem: „ik ben de Christus niet, maar de stem des roependen". Deze laatste woorden worden niet bij de Synoptici, maar alleen, Joh. I: 20, 23, den Dooper in den mond gelegd. Volgens T. zal dus Justinus die woorden aan het vierde evangelie ontleend hebben. Ware het even zoo bewezen, dat Justinus dit evangelie kende, als het tegendeel gebleken is, dan lag het voor de hand, in deze woorden eene herinnering aan Joh. I:20, 23 op te merken. Nu doet zich de

[1]) Origen. Hom. I in Luc.: »Ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurima, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud juxta duodecim apostolos". Hieron. c. Pelagianos, III:2: »evangelium juxta Hebraeos, — quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum".

[2]) Dial. c. 88.

vraag voor: is het besluit, uit de gelijkvormigheid der beide plaatsen getrokken, wettig? Het eerste gedeelte van het bericht van Justinus is, gelijk men ziet, ontleend aan Luc. III: 15. Reeds veranderde de overlevering het eerste verhaal van Lucas, dat het volk bij zich zelf overlegde, of Johannes wellicht de Christus was, in eene vraag des Doopers: „wie meent gij dat ik ben", waarop dan Johannes zelf ten antwoord gaf: „ik ben (de Christus) niet." Hand. XIII: 25. Wat is nu natuurlijker, dan dat aan die woorden „ik ben het niet" later toegevoegd werd wát Johannes dan verklaarde wél te zijn, en hoe lag het in dit geval niet voor de hand, het bekende Schriftwoord, Jes. XL: 3, reeds door de Synoptici, Matth III: 3, Mc I: 1, Luc. III: 4, op hem toegepast, den Dooper zelven te doen uitspreken! Hiertoe behoefde Justinus waarlijk niet den voorgang van den vierden evangelist. Beiden konden onafhankelijk van elkander onwillekeurig er toe komen, om een woord, zoo algemeen op Johannes toegepast, hem zelven in den mond te leggen. Dat Justinus zijn bericht niet aan het vierde evangelie ontleende, maar slechts het bericht van Lucas uitbreidde, blijkt overigens hieruit duidelijk, dat hij het aangehaalde woord des Doopers niet, gelijk de vierde evangelist, met het gezantschap der priesters en Levieten uit Jeruzalem, Joh. I: 19, maar met het vermoeden des volks bij Lucas, dat Johannes de Christus zijn mocht, in verband gebracht heeft.

Grooter gewicht nog hecht Tischendorf aan de overeenkomst der woorden bij Justinus (Apol. I: c. 61): „de Christus zeide: indien gij niet wedergeboren wordt, zult gij niet ingaan in het koninkrijk der hemelen. Nu is het voor ieder duidelijk, dat het onmogelijk is, dat zij, die eens geboren zijn, in den schoot hunner moeders ingaan" met Joh. III: 4, 5. Niets is duidelijker, zegt T., dan

dat die woorden bij Justinus aan Joh. III : 3—5 ontleend zijn. Hij is hiervan zóó zeker, dat hij verklaart: „met zulke kunstgrepen als partij in het werk stelt om dit bewijs voor de kennis van Justinus aan het vierde evangelie te ontzenuwen, kan men de gansche geschiedenis in het aangezicht slaan" [1]). Of dit oordeel, waarmeê ook Stemler instemt, gegrond is, zal blijken uit het volgende.

1° De aangehaalde woorden van Justinus hebben niets van een citaat uit Joh. III: 4, 5. Het dubbele ἀμήν (Joh.) heeft Justinus niet. Voor ἄνωθεν γεννηθῆναι (van omhoog geboren worden) (Joh.) schrijft hij ἀναγεννηθῆναι (vgl. 1 Petr. I: 3); voor ἐὰν μή τις γεννηθῇ (Joh.) ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε; voor βασιλεία τοῦ θεοῦ (Joh.) βασιλεία τῶν οὐρανῶν [2]); voor

[1]) T. a. p. bl. 16, 17.

[2]) Tischendorf beweert thans, dat de ware lezing, Joh. III : 5, is βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, op gezag van het oudste (?) Sinaietische HS. Volkmar stemt dit toe, bl. 103. Onwaarschijnlijk is echter deze lezing in hooge mate. Reeds Deutero-Marcus en Lucas veranderden deze voor heidensche lezers onverstaanbare uitdrukking in βασιλεία τοῦ θεοῦ. Ook de vierde evangelist heeft, volg. Sin., Joh. III : 3: βασ. τοῦ θεοῦ. Zou hij, die, verder nog van het joodsche verwijderd dan zijne voorgangers en Paulus, de joodsche terminologie geheel vermijdt, hier, in strijd met zijne eigene redactie vs 3, een vorm gekozen hebben, die alleen aan Matheus eigen is? Beroept T. zich ten gunste dier lezing, behalve op Cod. Sin., nog op andere »zeer oude Grieksche en Latijnsche autoriteiten", zoo verzuimde hij die te noemen. Uit zijne 7de crit. uitgaaf des N. Ts blijkt echter, welke getuigen hij bedoelde. Het zijn 2 minuskels van de 11de en 12de eeuw, de epitome Clementina, Homil. Clem. c. 26, een doceet bij Hippolytus, p. 267, Origenes, ofschoon niet overal, en voorts de »Constitutiones apostolicae" en ook Justinus. Mogen, vragen wij, die patristische reminiscensen, die gedeeltelijk, gelijk in de Clement., aan andere bronnen als onze evangeliën kunnen ontleend zijn, of, gelijk bij Hippolytus, uit het geheugen worden aangehaald, of bij Origenes, en niet eens constant, in eene Latijnsche vertaling voorkomen, als oude Grieksche en Latijnsche getuigen opgeroepen worden, ter vaststelling van den tekst des N. Ts? Er blijven dan alleen de 2 minuskels en Cod. Sin. over, tegen de vele andere, misschien nog oudere getuigen, zoo als de Vaticaan. Niet zonder reden vreest men, dat de be-

οὐ δύναται εἰσελθεῖν (Joh.) οὐ μὴ εἰσελθῆτε. Spreekt Justinus voorts van de ongerijmdheid, dat iemand in den moederschoot zou ingaan, dan komt dit bepaaldelijk voor als zijne eigene reflexie, en niet als eene aanhaling van hetgeen Nicodemus Jezus tegenwierp. Ook hier zijn daarenboven bijna alle woorden anders dan in het vierde evangelie: μήτραι staat in plaats van κοιλία (Joh.), τῶν τεκουσῶν in plaats van τῆς μητρὸς αὐτοῦ (Joh.), ἅπαξ γεννωμένους in plaats van γεννηθῆναι γέρων ὤν (Joh.), ἐμβῆναι in plaats van εἰσελθεῖν (Joh.). Dit verschil in vorm is te groot, dan dat het zelfs voor een citaat uit het geheugen zou kunnen gelden.

2° Veel grooter is de overeenkomst van dit gezegde van Jezus, zoo als het bij Justinus voorkomt, met Matth. XVIII: 3, waar hetzelfde woord, met uitzondering van ἀναγεννηθῆτε, waarvoor Mattheus heeft στραφῆτε, letterlijk te vinden is.

3° Hetzelfde gezegde komt in denzelfden vorm als bij Justinus voor in de homilieën van Clemens (160) [1]), doch vermeerderd met de woorden ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος achter ἀναγεννηθῆτε, eene overeenkomst, die doet vermoeden, dat de beide van elkander onafhankelijke schrijvers dit citaat aan eene gemeenschappelijke bron, welke dan ook, misschien het Hebreër- of Petrus-evangelie, ontleend hebben. Te waarschijnlijker is dit, daar ook Justinus, even als de schrijver der Homilieën, niet, gelijk de vierde evangelist, van „eene geboorte uit geest", maar van den christelijken doop als eene wedergeboorte door water spreekt,

wondering van een door hem zelven gevonden HS T. daaraan eene ongeoorloofde heerschappij in zijne ed. 8va zal doen toekennen. Men zij dus zoo voorzichtig, van zich niet op het gezag van T. te verlaten, maar zie in het recenseeren van den tekst meer dan immer uit eigen oogen.

[1]) Hom. XI: 26.

en daarenboven, even als de homilist, de wedergeboorte voorstelt als een λουτρὸν ποιεῖσθαι ἐν τῷ ὕδατι ἐπ' ὀνόματος πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου.

4o Reeds meermalen is door exegeten de opmerking gemaakt, dat het misverstand van Nicodemus, Joh. III:4, niet wel past op de vertaling „van boven" of „van omhoog" geboren worden, vs 3, waaruit sommigen, zoo als b. v. onze van Gilse [1]), het besluit getrokken hebben, dat ἄνωθεν γεννηθῆναι beteekent op nieuw geboren worden", zoo als het ook door Vissering vertaald is. Had Jezus, zegt men, van eene geboorte van boven, d. i. uit God gesproken, dan ware een grof zinnelijk misverstand, als dat van Nicodemus, ten eenen male ondenkbaar, wat het niet is, wanneer Jezus geacht wordt gesproken te hebben van eene vernieuwde geboorte of wedergeboorte. Wij stemmen toe, dat vs 4 op vs 3 niet goed past, maar geeft dit recht om aan het woord ἄνωθεν = ἐκ τῶν ἄνω, Joh. VIII: 23, dat nergens, ook niet Luc. I:3 en Gal. IV:9, „op nieuw" beteekent noch ook, volgens de standvastige beteekenis van ἄνω, beteekenen kan (vgl. Joh. III : 31, waar het met ἐκ τοῦ οὐρανοῦ en VIII:23, waar het met ἐκ τῶν ἄνω verwisseld wordt), zijne ware beteekenis „van boven" (verg. ook XIX:11) te ontnemen? De zwarigheid kan, zonder aan het gewicht der gemaakte logische bedenking of aan het recht der grammatica te kort te doen, niet anders worden opgelost, dan door de onderstelling, dat de evangelist het gesprek, dat hij, Hst. III, Jezus in den mond legt, vastknoopt aan eene uitspraak van Jezus over de „wedergeboorte", van elders hem bekend, waarop eene soortgelijke

[1]) Godgel. Bijdr. 1858, bl. 625 v. en mijne bedenkingen er tegen in »De vrije wil", bl. 276 noot 1.

bedenking, als Nicodemus maakt, en die wellicht in zijne bron reeds te lezen stond of bij het mondelinge onderricht in de Christelijke samenkomsten gemaakt was, zeer wel paste. Daar echter het Joodsche begrip eener tweede geboorte, waarvan men sprak, wanneer een Heiden Jood werd, niet voegde in een stelsel, waarin de menschen niet alleen actu kinderen van God of geborenen uit God worden, maar reeds van huis uit potentiëel zijn (Joh. I : 13, VIII : 47) of ook niet zijn (Joh. VIII : 23, 44, X : 26), onafhankelijk van hunne vleeschelijke afkomst of hunne betrekking tot het Jodendom, verandert de evangelist het woord „wedergeboren worden", wat hij in zijne bron las, in „van boven", d. i. uit God of uit geest geboren zijn, omdát hij zeggen wil, dat alleen zij, die aanleg hebben voor het goddelijke, d. i. een goddelijk levensbeginsel in zich omdragen, m. a. w. zij, die uit God en uit de waarheid zijn, de door den Vader getrokkenen, VI : 44, die Gods stem hooren, VIII : 47, het godsrijk zullen binnengaan, in onderscheiding van de kinderen des duivels, VIII : 44, 47. Met deze, van zijn dogmatisch standpunt uit, door den evangelist gemaakte verandering werd nu het oorspronkelijk verband tusschen de gedachte in vs 3 en de tegenwerping in vs 4 verbroken [1]). Is deze opmerking juist, dan hebben wij in den tekst zelven van Joh. III : 3 het bewijs, dat de schrijver zijn hoofdthema aan eene andere bron en in dit geval waarschijnlijk aan dezelfde bron als Justinus en de Homilist ontleend heeft.

De derde plaats van Justinus, eindelijk, waarop Tischendorf zich beroept, is Apol. I : 52, alwaar (vgl. Dial. c. 14) het citaat uit Zach. XII : 10: ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, in denzelfden vorm en met gelijke afwijking van de LXX, als Joh. XIX : 37, voorkomt. Ook hier

[1]) Verg. Zeller, Theol. Jahrb. 1855, p. 138—140.

ziet Tischendorf bij Justinus een bewijs van afhankelijkheid van den tekst van het vierde evangelie. Maar was het hem dan onbekend, dat reeds de Apocalypse, die Justinus kende en als een apostolisch geschrift erkende, dezelfde verbeterde vertaling volgt, I:7? Had Tischendorf gelezen wat Credner hierover reeds in 1838 opmerkte, hij zou dan gezien hebben, dat acht HSS der LXX de verkeerde vertaling ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο, ontstaan uit een verwisseling van de gelijkvormige letters ר en ד in den Hebreeuwschen tekst, (רקד dansen, voor דקר doorsteken) veranderd hebben in εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, zoo als ook Aquila, een tijdgenoot van Irenaeus (Haer. III:24), en na hem Theodotion en Symmachus vertaald hebben [1]). Aan een dezer handschriften konden én Justinus én de schrijver der Apocalypse én de vierde evangelist hun citaat ontleend hebben, tenzij men mocht oordeelen, wat evenzeer mogelijk is, dat Justinus aan de Apocalypse zijne verbeterde lezing dank wist. In geen geval kan de vierde evangelist hier bron zijn. Verklaren toch de „Openbaring" t. a. p. en insgelijks Justinus de plaats van Zacharia van de wederkomst van Christus bij het jongste gericht, de vierde evangelist, die, de zichtbare wederkomst van Jezus op de wolken verwerpende, alleen van eene geestelijke komst spreekt, leest er de voorspelling in van den lanssteek, waarmeê de zijde van Jezus doorboord werd, eene bijzonderheid, waarvan Justinus op zijne beurt niets weet.

[1]) Hoe in Justinus' tijd reeds de vertaling der LXX verbeterd werd naar den Hebreeuwschen tekst, bewijst de vertaling van עַלְמָה, Jes. VII:14, door νεᾶνις, waar de LXX παρθένος heeft (Dial. c. 71). Vgl. ook c. 68, waar Justinus van Joodsche meesters spreekt, »οἵτινες τολμῶσι λέγειν, τὴν ἐξήγησιν, ἣν ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα, — μὴ εἶναι ἐν τισὶν ἀληθῆ; c. 71: μὴ συντεθειμένοι καλῶς ἐξηγεῖσθαι τὰ ὑπὸ τῶν — ἑβδ. πρεσβυτέρων, ἀλλ' αὐτοὶ ἐξηγεῖσθαι πειρῶνται".

Wij maken na dit alles deze slotsom op:

1. De boeken des N. Ts hebben in de schatting van Justinus nog geen canoniek gezag en heeten niet „H. Schriften", gelijk het O. T.
2. Justinus kende, onder den naam van „gedenkwaardigheden", onze drie synoptische evangeliën, waaraan hij een apostolischen oorsprong toeschrijft, doch zonder te doen blijken, dat de personen hem bekend zijn, op wier namen zij later in den Canon werden opgenomen.
3. Indien Justinus brieven van Paulus kende, schreef hij daaraan geen apostolisch gezag toe. Veeleer gaat hij nog voort met, op het voetspoor der Joden-Christenen, den apostel der heidenen te ignoreeren.
4. Het eenige boek des N. Ts, dat Justinus met name noemt en aan een apostel toekent, is de „Openbaring van Johannes".
5. Van het gebruik van het vierde evangelie zijn bij Justinus geene sporen. Integendeel bewijst zijne geheele dogmatische richting en de toepassing van de logosleer op den synoptischen Jezus, dat de verdere ontwikkeling en toepassing dier leer in het vierde evangelie hem nog ten eenen male vreemd is.

§ 7.

Polycarpus.

Van dezen leerling van Johannes, den apostel [1] (+167), mogen wij verwachten, dat, bijaldien hij in de school van Johannes, den schrijver van het vierde evangelie,

[1] Iren. Haer. III:3, 4. Euseb. V:20.

ware opgevoed, hij den geest van zijn meester getrouw zou hebben uitgedrukt. Bekend is het intusschen, hoe het hoofd van de presbyters te Smyrna [1]) nog in 160, in strijd met het verhaal van den vierden evangelist, Joh. XIII:1, XVIII:28, XIX:14 en 31, tegen de Romeinen het gevoelen voorstond, dat het Christelijke pascha moest gevierd worden op den veertienden van Nisan, naar eene in Azië geldende overlevering, die tot Johannes den apostel opklom [2]). Polycarpus behoorde dus, even als zijn meester, de historische Johannes in Klein-Azië, tot de vierders (τηροῦντες) van het pascha, in overeenstemming met het voorbeeld, hiervan door Jezus zelven, Matth. XXVI:17 (vgl. Mc. XIV:12 en Luc. XXII:8), gegeven. Tegen dit vieren van vaste heilige dagen, waartegen reeds Paulus was opgekomen, 1 Cor. V:7, 8, Rom. XIV:5, Gal. IV:9—11, Col. II:16, verzet zich mede, op zijn zuiver geestelijk standpunt, de vierde evangelist, en antedateert zelfs tot dat einde den dag van 's Heeren laatsten maaltijd op den dertiende der maand, waaruit dan volgde, dat Jezus het pascha niet gevierd had. Op grond nu dier echt Johanneïsche overlevering, waarvan Polycarpus, als tijdgenoot en leerling des apostels, een bevoegd overbrenger was, verklaarde de presbyter van Smyrna zich tegen het gevoelen der Romeinen, dat de viering niet moest plaats hebben op den veertiende, maar op den dag van 's Heeren opstanding. Polycarpus stond dus, op voorgang van Johannes, eene meening voor, rechtstreeks in strijd met

[1]) Zie het opschrift des briefs *Πολ. καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι.*

[2]) Iren. Haer. III:3, 4, Euseb. H.E., IV:14. Zie over dezen paschastrijd, in verband met de getuigenis van den vierden evangelist, het door mij geschrevene, »Het evangelie naar Johannes", bl. 75, 465—470, alsmede het oordeel over de opvatting van Weitzel, t. a. p.

die van den vierden evangelist, en heeft derhalve diens geschrift, indien hij het kende, niet kunnen houden voor een werk van zijnen meester [1]).

Op naam van denzelfden Polycarpus bezitten wij een brief, geschreven aan de gemeente te Philippi. De echtheid van dezen brief staat echter aan groote verdenking bloot, naardien hij, c. 13, de echtheid der brieven van Ignatius onderstelt, wier ontstaan, gelijk later blijken zal, misschien van een halve eeuw later dan het sterfjaar van dezen, 115, dagteekent [2]). Daar echter de brief bij Irenaeus, den leerling van Polycarpus, reeds bekend was en voor echt gehouden werd [3]), is het gevoelen van Ritschl [4]) en Volkmar [5]), hierin gedeeltelijk reeds voorgegaan door Dallaeus, niet onaannemelijk,

[1]) Tischendorf maakt zich, na al wat over den paschastrijd geschreven is, van dit onderwerp af met eene bloote machtspreuk, als hij gewaagt van »die unglücklichen Versuche aus der Observanz der klein-Asiaten in der Passafeier einen Widerspruch mit dem Johanneischen Evang. ab zu leiten", p. 67, 68.

[2]) Tischendorf spreekt, p. 12, ook van dezen brief, alsof er in de critiek niets ten aanzien van dit geschrift was voorgevallen. Hij durft te schrijven, zonder eenigzins in te gaan op de bedenkingen, reeds sedert Dallaeus tegen den brief gemaakt: »Das Schreiben des ersteren (Polycarpus) an die Philipper bald nach des Ignatius Tod (115) verfasst"! Dat Tischendorf, gelijk Volkmar beweert (Der Ursprung u. s. w. p. 40, 42, 44), in strijd met zijne eigene meening, dat slechts de drie Ignatiaansche brieven, door Cureton uitgegeven, echt zijn, de echtheid aanneemt van den brief aan Polycarpus, die, c. 13, blijkbaar het bestaan van meer dan drie brieven onderstelt (»Wij hebben u de brieven, door Ignatius aan ons gericht, gezonden en al de andere brieven, die wij in ons bezit hebben"), is mij niet gebleken en kan ik uit de woorden van T. »der vorzugsweise als ursprünglich anerkannten Textrecension", p. 12, niet afleiden. Waarom kan T. niet de zeven brieven bedoeld hebben? Vreemd is het alleen, dat hij van hetgeen Cureton, Bunsen, Weiss, Ritschl en Volkmar reeds vóór en na 1859 ter gunste van deze Syrische tekstrecensie gezegd hebben geen gewag maakt.

[3]) Haer. III: 3, 4.

[4]) Alt-Kath. Kirche, ed. 2. 1860. Anhang.

[5]) Der Ursprung unserer Evangeliën, p. 43 verv.

dat, onder andere verdachte stukken in dezen brief, ook de plaatsen, die op Ignatius betrekking hebben, in het begin, c. 9 en c. 13, voor interpolatiën in den overigens echten brief van Polycarpus te houden zijn. De vraag blijft in dit geval over, wanneer de echte brief geschreven is. Volkmar wijst op aannemelijke gronden aan [1], dat de brief den bloeitijd der gnosis van Marcion onderstelt. Polycarpus namelijk ijvert tegen valsche broeders, die zich ten onrechte Christenen noemen, terwijl zij, μεθοδεύοντες τὰ λόγια τοῦ κυρίου, de toekomstige opstanding en het gericht ontkennen. Dit laatste ziet kennelijk op Marcion, die werkelijk het een en ander loochende [2], en door stelselmatige verdraaiing (dit is de beteekenis van μεθοδεύειν) [3], de woorden van Jezus van hunne ware beteekenis beroofde [4]. Opmerkelijk is hierbij, dat Polycarpus, volgens Irenaeus [5], Marcion „den eerstgeborene des Satans" (πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ) zou genoemd hebben en dat ook Polycarpus in dezen brief, c. 7, dezelfde uitdrukking ten aanzien van de genoemde valsche broeders bezigt. Verder wijst o. i. ook op Marcion en dergelijke doceten de strijd tegen de loochening van het komen van Christus in vleesch en, in verband daarmede, tegen de beschouwing van het lijden en sterven van Christus als een loutere schijn [6].

[1]) T. a. p.

[2]) Iren. Haer. I: 27, 3. »Docet, salutem solum animarum esse futuram; — corpus autem, quoniam a terra sit sumtum, impossibile esse participare salutem." Zie ook Volkmar, Das Ev. Marcions, p. 166 en Hilgenfeld, Kritische Unterss. über die Evv. Justin's, der Clem. Hom. u. Marcion's, p. 431.

[3]) Tertull. noemt dit c. Marc. IV. c. 43 »interpretando subvertere."

[4]) Tertull. c. 39. p. 353. Verg. Hilgenfeld, Krit. Untersuch. p. 431 en Volkmar, Das Evangelium Marcions, p. 166.

[5]) C. haer. III: 3, 4.

[6]) Tertull. De carne Christi, c. 2: »ne caro ejus probaretur" en Igna-

Deze brief verplaatst ons dan in een tijd, toen Marcion (138—150) reeds zijne meeningen bekend gemaakt had, dus na de helft der tweede eeuw. Vroeger kan de brief ook daarom niet geschreven zijn, omdat een vermanend schrijven van Polycarpus aan eene apostolisch-Paulinische gemeente, als deze brief, een zekere mate van kerkelijk gezag onderstelt, waartoe Polycarpus (+ 167) eerst in het laatste tijdperk zijns levens als eerste presbyter te Smyrna kan zijn opgeklommen, een gezag dat hem ook eerst in 160, als vertegenwoordiger van Azië, te Rome in den paschastrijd met Anicetus deed optreden. Eindelijk herinnert Volkmar aan de reeds vroeger door Schwegler (lees Hilgenfeld) [1]) gemaakte opmerking, dát de vermaning „orate pro regibus" (bidt voor de koningen (keizers)), waarvoor de eerste Petrusbrief, waaraan de plaats herinnert [2]), „bidt voor den koning" (keizer) heeft, de gezamenlijke regeering van twee Caesars onderstelt, en dus verwijst naar den tijd óf van Antoninus Pius, die in 147 Marcus Aurelius tot mederegent verhief, of liever [3]) nog naar den tijd, dat Marcus Aurelius in 161 zijn aangenomen zoon L. Verus tot tweeden Caesar of Augustus aanstelde, een jaarcijfer, dat nog binnen den leeftijd van Polycarpus (+ 167) valt. De dagteekening des briefs ligt alzoo tusschen 147 en 167.

In dezen brief nu komen, hoewel niet in den vorm van citaten, maar als in de rede des schrijvers ingevlochten, woorden voor van Paulus, Gal. VI: 7, Phil. I: 27,

tius, Ad Smyrn. c. 2: *ἀπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι*". Dat Polycarpus ook op Basilides en Carpocrates het oog zou gehad hebben (Volkmar, p. 45), komt mij twijfelachtig voor.

[1]) Apost. Vät., p. 273.

[2]) 1 Petr. II: 17.

[3]) Hilgenfeld, Ap. Vät., p. 273, noot.

2 Tim. II:12 (?), 1 Cor. VI:9, 10 [1]), 2 Cor. V:10 [2]), 1 Thess. V:22 [3]), 1 Tim. VI:10 (?) [4]), uit den brief aan de Ephesiërs, II:8, VI:11 [5]), en uit 1 Petr. I:8, 13, 21, II:12, 22, 24, III:9 [6]). Tweemaal wordt Paulus als schrijver van den brief aan de Philippensen met name genoemd [7]), wat, bijaldien de plaatsen echt zijn (?) [8]), in een schrijven aan de gemeente te Philippi even natuurlijk is, als dat Clemens Romanus in zijn brief aan de Corinthiërs [9]), Paulus als schrijver noemt van den eersten brief aan diezelfde gemeente. Van eenig canoniek gezag aan die brieven toegekend als „H. Schriften" is echter nog geen spoor. Wel wijst men voor het tegendeel op c. 12 (latijnsche vertaling, daar het oorspronkelijke hier ontbreekt): „ik vertrouw, dat gij wel geoefend zijt in de „H. Schriften"" en op de daaropvolgende woorden: „gelijk in deze Schriften (his Scripturis) gezegd is: „wordt toornig en zondigt niet" en „de zon ga niet onder over uwen toorn (Eph. IV : 26)", en ziet dan hierin een bewijs, dat Polycarpus den brief aan de Ephesiërs onder de „H. Schriften" telde. Hier tegen is echter op te merken,

[1]) C. 5. [2]) C. 6. [3]) C. 2.
[4]) C. 4. [5]) C. 1, 4.
[6]) C. 1, 2, 8, 10. Verg. Euseb. III:39. Het citaat 2 Tim. I:16, door Hilgenfeld aangehaald, Apost. Väter, p. 284, kan ik niet vinden. Misschien is het een drukfout, even als reg. 6 van boven, waar Rom. 4 voor Rom. 14 staat, of eene vergissing, in zoover Ignatius ad Eph. c. 2 mocht bedoeld zijn.

[7]) C. 11 en 3. *Παῦλος — ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς.* De pluralisvorm geeft (vgl. c. 11 waar epistola staat) geen aanleiding om aan meer dan een brief te denken, daar *ἐπιστολαί* (Thuc. IV:50, Euseb. VI:5), even als »epistolae" in het Latijn (Justinus, Hist. I c. 6 verg. met c. 5, XX.5, XI:12, XVII:2 en Plinius, Ep. X:5, 14, 15, voor één brief gebruikt wordt. Zie Cotelerius ad h. l. not. 8, p. 185 en Loman, Bijdragen ter inleiding op de Johanneïsche Schriften, p. 60. Dat »in epistolis", Canon Murat., hiertoe niet behoort, zal ik later aanwijzen.

[8]) Ritschl, t. a. p. p. 588, 590. [9]) C. 47.

dat, indien de vertaling dezer buitendien critisch verdachte [1]) woorden juist is, ook hier een soortgelijk geval zich voordoet als in den brief naar Barnabas genoemd, dat namelijk de schrijver gemeend heeft, dat dit gezegde ergens in het O. T stond. Hij kon zich hierin te eer vergissen, omdat het eerste citaat werkelijk eene schriftplaats uit het O. T. (Ps. IV : 5) is. De vraag is echter, of de vertaling goed is en of de woorden „sicut his Scripturis dictum" misschien niet van de hand des overzetters zijn, eene vraag, die Credner [2]) niet zonder reden heeft geopperd, daar de overzetter ook elders in dezen brief [3]), een woord van Jezus, Mth. V : 3, Luc. VI : 20, met een „sicut dictum est" heeft ingeleid, wat in den Griekschen tekst, die van deze plaats bewaard bleef, niet gevonden wordt.

Wat de woorden van Jezus betreft, die Polycarpus aanhaalt, Matth. V : 3, 7, 10; VI : 14; VII : 1, 2 [4]), Matth. VI : 13, XXVI : 41 [5]), Matth. VI : 12, 14 [6]), is het waarschijnlijk, vooral ook wegens het historisch verband van Matth. XXVI : 41, dat zij, ofschoon uit het geheugen, naar het geschreven evangelie van Mattheus, dat destijds de hoofdbron was, misschien ook naar dat van Lucas (Pol 2 verg. Luc. VI : 20), aangehaald zijn. Deze bronnen worden echter niet genoemd, veel minder als „H. Schriften" beschouwd. Uit het vierde evangelie vinden wij bij Polycarpus niets, wat, bijaldien hij het kende en nog wel als een geschrift zijns meesters, alleszins vreemd en onverklaarbaar is. Des te meer gewicht legt Tischendorf op de bekende plaats bij Polycarpus, c. 7, wier overeenkomst met 1 Joh. IV : 2, 3 vroeger vrij algemeen het vermoeden heeft gewekt, dat de schrijver dien brief en, wegens de verwantschap van dien brief met

[1]) Ritschl, p. 592. [2]) Beitr. I, p. 21. [3]) C. 2.
[4]) C. 2. [5]) C. 7. [6]) C. 6.

het evangelie, ook laatstgenoemd geschrift gekend en gebruikt heeft. Hoe précair dit besluit is, waar overigens alles, naar wij zagen, zich tegen de bekendheid van Polycarpus met het vierde evangelie aankant, valt in het oog. Wij hebben dus, om wel te kunnen oordeelen, de beide plaatsen, Polyc. c. 7 en 1 Joh. IV: 2, 3 nauwkeurig te vergelijken.

Polycarpus schrijft:	1 Joh. IV: 2, 3:
Πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν.	Πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν. καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου. (A. Sin.).

Uit de vergelijking van beide plaatsen blijkt, dat Polycarpus niet citeert en ook niet woordelijk overeenstemt met den briefschrijver, maar een soortgelijk gezegde, in zeer afwijkenden vorm van 1 Joh. IV: 2, 3, in zijne rede invlecht. De overeenkomst van beide plaatsen behoeft evenmin verklaard te worden uit de afhankelijkheid van Polycarpus van den Johannesbrief, als met Volkmar[1]) uit de afhankelijkheid van dezen brief van dien van Polycarpus, maar kan het natuurlijk gevolg daarvan zijn, dat beide schrijvers dwalingen bestreden, die op het „komen van Jezus in vleesch" betrekking hadden, en waarvan, gelijk men zien kan bij Iren. Haer. I: 24, 4, de gewone formule was: „non oportere confiteri (ὁμολογεῖν) eum qui est crucifixus" en: „si quis confitetur (ὃς ἂν

[1]) Der Urspr. uns Evv. p. 48.

ὁμολογήσῃ) crucifixum", waarmeê te vergelijken is Ignatius ad Smyrn. c. 5: τὸν κύριον βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον of, volgens c. 6, ἐν σαρκὶ πεπολιτεῦσθαι. Had Polycarpus zijne woorden aan Johannes ontleend, waarom dan den naam van den grooten apostel van Azië niet genoemd? Van meer belang nog is het op te merken, dat Polycarpus, t. a. p., over eene andere soort van gnostieken spreekt als de schrijver van 1 Joh. Polycarpus bestrijdt hen, die loochenen, „dat Jezus in vleesch (ἐν σαρκί, d. i. bekleed met vleesch, carne indutus) gekomen was", derhalve doceten, die, gelijk Marcion, ontkenden, dat Jezus een menschelijk lichaam van vleesch en bloed gehad had. De briefschrijver daarentegen, 1 Joh. IV: 2, 3, vgl. II: 22 en V: 5, 6, heeft het oog op andere gnostieken. Hij spreekt niet van menschen, die loochenen, „dat Jezus in vleesch gekomen is", maar van dezulken, die „den in vleesch gekomen Jezus Christus" ('I X. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) [1]) niet belijden (ὁμολογεῖν staat hier absoluut, vgl. Mth. X: 32), d. i. erkennen voor den Zoon van God (zie V: 1). Van dezelfde menschen heet het, II: 22, dat zij loochenen, dat Jezus (d. i. de in vleesch gekomene) de Christus is. Dienovereenkomstig zegt de schrijver, V: 5, dat Jezus, d. i. de in vleesch gekomene, wel degelijk de Zoon van God is, en gaat dan aldus voort: „Deze is het (is de Zoon van God), (namelijk) Jezus Christus (eigen naam = Jezus, vs 1 en 5, IV: 3), die gekomen is in (ἐν) of door (διὰ) water en bloed, en niet alleen door het water, maar door het water en het bloed." De schrijver heeft hier blijkbaar het oog op twee momenten uit het leven

[1]) »Jezus Christus" is hier, even als II: 1, V: 20, Ev. I: 17, XVII: 3, eigen naam = Jezus, I: 7. IV: 3, V: 1, 5.

van Jezus, zijn doop en zijn kruisdood [1]). Op het laatste legt hij den meesten nadruk. „Niet door het water alleen" zegt hij „maar door het water en het bloed". Hij onderstelt dus, dat men wel aannam, dat de Zoon van God gedoopt was, maar daarentegen ontkende, dat hij gekruisigd was. Hiertegenover nu plaatst de schrijver zijn gevoelen, dat de niet alleen gedoopte maar ook gekruisigde de Zoon van God is. De ontkenning van dit laatste, zegt hij, IV : 3, kenschetst den geest van den antichrist (τὸ τοῦ ἀντιχρίστου ἐστιν), van wien zijne lezers gehoord hadden, II : 18, dat hij komen zou [2]). Wat loochenden nu die ketters? Niet, dat Jezus in vleesch gekomen, maar dat de in vleesch gekomen Jezus de aan het kruis gestorven Zoon van God was. Zulke ketters nu zijn on uit de geschiedenis bekend. Het waren niet de Marcionietische doceten, waartegen Polycarpus streed, maar de zoodanigen, die, gelijk de Basilidianen, leerden, dat de Christus het goddelijk verstand (ὁ νοῦς) was, hetwelk zij in concreeten vorm als een hemelsch wezen of aeon zich voorstelden, en dat die aeon Christus zich met een mensch, Jezus genaamd, bij den doop vereenigd (hun epiphanieënfeest had dan ook bepaaldelijk op 's Heeren doop betrekking), maar bij het kruislijden een ander heimelijk in zijne plaats gesteld had. Hieruit volgde, dat de Christus niet gekruisigd was. Dit systeem was dus eene verloochening van hem, die door bloed gekomen was, d. i. van den gekruisigde [3]).

[1]) Van doop en avondmaal kan hier geen sprake zijn. De uitdrukking »komen door bloed" beteekent zóó komen, dat hij zijn bloed vergoot aan het kruis. Is dit zoo, dan moet ook »het water" op een moment in het persoonlijk leven van Jezus betrekking hebben.

[2]) Verg. Hilgenfeld, Das Evangelium u. die Briefe Johannis, p. 348 f.

[3]) Clem. Al. Strom. II : c. 8, I : c. 21, IV : c. 12. Excerpta ex scriptis Theodot. § 16. Irenaeus, Haer. I : 24, 4, beschrijft de christologie van

Tegen deze en soortgelijke meeningen des tijds nu is het blijkbaar, dat de eerste brief, naar Johannes genoemd, t. a. p. waarschuwt. De ware Christus, leert hij, verscheen niet alleen bij den doop, hij kwam niet alleen in of door het water, maar ook in en door bloed, d. i., hij is óók gekruisigd; en dat die door bloed gekomene en aan het kruis gestorvene niet een ander, b. v. Simon van Cyrene, maar de Zoon van God, de Christus zelf was, getuigt de Geest, d. i. de H. Geest, in de harten der geloovigen [1]). Het onderscheid tusschen de ketterij, waartegen Polycarpus t. a. p. en die, waartegen de eerste Johannesbrief waarschuwt, komt dus hierop neêr: Polycarpus bestrijdt dezulken, die ontkennen „dat Jezus gekomen is in vleesch"; de eerste brief naar Johannes dezulken, die den Christus van Jezus afscheiden [2]), en, schoon zij geloofden, dat de Christus bij den doop met Jezus zich vereenigd had, echter den in vleesch gekomen en in het vleesch ge-

Basilides aldus: »De ongeboren en naamlooze Vader, het verderf der menschen aanschouwende, zond zijnen eeniggeborene, den Nous (het verstand), en deze was de Christus, om de geloovigen van de heerschappij der wereldscheppende machten te verlossen. Deze Christus verscheen als mensch op aarde, maar heeft niet geleden en is ook niet gekruisigd, want hij nam de gedaante van Simon van Cyrene aan, zoodat de verlosten hem, die gekruisigd is, niet behooren te belijden (Lat. confiteri, waar denkelijk ὁμολογεῖν, even als 1 Joh. IV:2, 3, in het Grieksch stond). »Wie dus", gaat Irenaeus voort in zijne beschrijving van het systeem van Basilides, »den gekruisigde belijdt, is nog slaaf en onder de heerschappij van de wereldscheppende machten, die de lichamen gemaakt hebben enz." Vgl. Theodoret. Haer. fab. I:2, Hippol. VII:27 en Hilgenfeld, Das System des Gnostiker Basilides, Theol. Jahrb. XV, p. 86 v. Eene soortgelijke leer had vóór hem ook Cerinthus gepredikt, Iren. I:26.

[1]) Over de onechtheid niet slechts der drie hemelsche, maar ook der drie andere getuigen, de geest, het water en het bloed, zie mijne Kritiek op het Evang. naar Johannes, bl. 171. De hier boven gegevene verklaring van het water en het bloed verschilt van die ik gaf t. a. p.

[2]) Vgl. de lezing, ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν bij Socr. H. E. VII:32, Iren. Haer. III:16, 8, Tert. c. Marc. V:16 en Orig. in Matth. c. 65.

kruisigden Jezus niet beleden en mitsdien ook niet geloofden, dat het bloed van Gods Zoon van elke zonde reinigt, I : 7. Staat dit onderscheid vast, spreekt dus Polycarpus t. a. p. van andere dwaalleeraars dan de eerste Johannesbrief, dan is het ook dáárom niet waarschijnlijk, dat het gezegde van Polycarpus aan dezen brief ontleend is. Voeg hier eindelijk nog bij, dat bij Polycarpus, gelijk Volkmar goed gezien heeft, het woord ἀντίχριστος (antichrist), zonder artikel, eenvoudig beteekent: „die is geen Christen", terwijl in den brief de woorden τὸ τοῦ ἀντιχρίστου (de geest van den antichrist) kennelijk, even als II : 18, en met verwijzing denkelijk naar de Apocalypse van Johannes, een persoonlijk apocalyptisch wezen (verg. ὁ ἀντικείμενος, 2 Thess. II : 4) aanduiden.

Is het onwaarschijnlijk, dat de plaats bij Polycarpus, c. 7, afhankelijk was van Joh. IV : 2, 3, dan zij eindelijk nog gezegd, dat wie, na al het aangevoerde, van eene tegengestelde meening blijven mocht, nog eerst zal hebben uit te maken, of een geschrift, als de eerste Johannesbrief, — dat, hoewel in vorm en zegswijze sprekend gelijkende op het vierde evangelie, echter in zijne voorstelling, zoowel van den paracleet, II : 1 (vgl. V : 6) als van de parousie (II : 18, 28), aanmerkelijk verschilt van de leer van het vierde evangelie; voorstellingen bevat, als b. v. van een Antichrist, die het evangelie niet heeft; bij alle overeenkomst in de terminologie, menige karakteristieke uitdrukking, als: „de overste dezer wereld" en andere niet heeft; ἁμαρτίας αἴρειν (zonden wegnemen) (III : 5) schrijft, waar bij den evangelist ἁμαρτίαν (zonde) gevonden wordt, I : 29, en daarenboven eene bepaald antignostisch-polemische strekking heeft, terwijl het evangelie in meer verzoenenden geest zich laat hooren, — van den evangelist zelven en niet veeleer van

een lateren geestverwant afkomstig is [1]). In dit geval kon Polycarpus (wat wij echter voor onwaarschijnlijk houden) eenige woorden aan dit geschrift ontleenen, zonder dat hieruit zijne bekendheid ook met het vierde evangelie met eenig recht kan afgeleid worden.

De brief van Polycarpus, den leerling van Johannes, bewijst dus, even als alles wat wij van Polycarpus weten, dat de presbyter van Smyrna niet den brief en zeker niet het vierde evangelie gekend, althans niet als een geschrift van zijnen meester Johannes erkend heeft. Dit wordt nog waarschijnlijker, wanneer men bedenkt, dat ook het kort na den dood van Polycarpus te Smyrna geschrevene „martyrium Polycarpi" [2]) niet de minste verwantschap toont met de schriften, die onder den naam van „evangelie en brieven van Johannes" in den lateren Canon des N. Ts werden opgenomen.

§ 8.

De brieven naar Ignatius genoemd.

Op naam van Ignatius, die in het jaar 115, om de zaak van Christus, den marteldood onderging, bestaan er vijftien brieven, waarvan de critiek eerst drie Latijnsche, daarna nog vijf andere voor onecht verklaard heeft, terwijl zij, ten aanzien der overige zeven, aan een korteren tekst boven den langeren de voorkeur gaf [3]). In onzen

[1]) Ook hier gaat het niet aan, zich met Tischendorf van de zaak af te maken met de machtspreuk, p. 13: »Beide Schriften müssen denselben Verfasser gehabt haben."

[2]) Zie hierover Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche, p. 234 verv.

[3]) N. C. Kist, Archief voor Kerkel. Geschied., D. II, p. 7, 22, X:54 verv. 103, 135, 141, 146. Rothe, Anfänge der Chr. Kirche,

tijd werd een nog kortere Syrische tekst van drie brieven, t w. aan de Ephesiërs, aan de Romeinen en aan Polycarpus [1]) gevonden en door Cureton in 1845 uitgegeven, die door hem zelven, door Bunsen [2]) en onlangs ook door Volkmar, hoewel door dezen niet aan Ignatius toegekend [3]), voor den oorspronkelijken vorm van dit geschrift, door anderen met meer recht voor een kloosterexcerpt tot practisch gebruik uit de zeven gehouden wordt [4]). Hoe dit zij, de critiek schijnt uitgemaakt te hebben, dat deze brieven, de drie Syrische zoowel als de zeven, deels, als werkelijk door Ignatius geschreven brieven, uit een psychologisch oogpunt beschouwd ondenkbaar zijn, deels kerkelijke toestanden onderstellen, als het episcopaat, den bloeitijd van latere Doceten en gnostieken, het leerstuk van 's Heeren godheid in patripassiaanschen vorm, die vóór 115 niet bestonden, deels eindelijk eene martelaarsreis van Ignatius naar Rome vermelden, waarvan het onhistorisch karakter, reeds vroeger erkend [5]), te waarschijnlijker wordt door het niet ongegrond vermoeden van Volkmar, dat Ignatius niet te Rome, op bevel van den zachtaardigen Trajanus, maar te Antiochië zelf, als het slachtoffer van een bijgeloovigen volkswaan, naar aanleiding eener aardbeving op den 13den December 115,

p. 735 verv. Arndt, Stüd. u. Kr. 1839, 1. Uhlhorn, Zeitschr. für hist. Theol. v. Niedner, 1851, I, p. 1—65, II, p. 247—341, Real-Encyclop. t. VI: p. 626 verv.

[1]) In de Real-Encyclopaedie van Herzog, VI: p. 625, staat bij vergissing Eph., Rom. Smyrn.

[2]) Die drei ächten u. d. vier unächten Br. d. Ign. 1847.

[3]) Der Urspr. uns. Evv. p. 51.

[4]) Uhlhorn, Zeitschrift, t. a. p. p. 7.

[5]) Zie Baur, Urspr. des Episcopats, 1838, p. 147 verv. Die Ign. Briefe u. ihre neuesten Kritiker, 1848. Schwegler, Nach-Ap. Zeitalt. II, p. 159 verv., Hilgenfeld, Apost. Vät. p. 210 verv. Réville, Le Lien, 1856, nº 18—22.

den 20sten December van dat jaar den wilden dieren in het amphitheater ter prooi overgeleverd is [1]).

Deze brieven, eerst na het midden der tweede eeuw en wellicht niet vóór 170 ontstaan, zouden derhalve, indien zij ook de schriften des N. Ts als „H. Schriften" beschouwden, geene getuigenis geven kunnen voor het bestaan of het canoniek gezag dier schriften reeds in het begin der tweede eeuw. Wat zij als woorden van Jezus aanhalen en uit de evangelische traditie vermelden, maakt het gebruik van het evangelie van Mattheus reeds in zijn tegenwoordigen vorm waarschijnlijk. De schrijver toont dit niet alleen door woorden van Jezus te vermelden, bij Mattheus voorkomende [2]), maar ook door zijne kennis aan de latere bestanddeelen van het Mattheus-evangelie, de bovennatuurlijke geboorte van Jezus [3]), de ster door de oostersche wijzen gezien [4]), het antwoord van Jezus aan den Dooper, Matth. III : 15, eerst later aan het meer oorspronkelijk verhaal van Marcus toegevoegd, de sage Matth. XXVII : 52, 53 [5]). Daarenboven onderstelt hij, Philad. c. 8, 9, het bestaan van eene geschrevene evangeliebron en van het Hebreër-evangelie [6]). Voorts draagt, wat aan de evangelische geschiedenis ontleend is, den naam van εὐαγγέλιον (het evangelie) t. a. p. c. 5, waar, naar het schijnt, één of meer geschreven evangeliën onderscheiden worden van de brievenverzameling (ὁ ἀπόστολος, de apostel), zonder dat hieruit blijkt,

[1]) Handb. der Einl. in die Apocr. I, p. 121 v. 136. Der Urspr. uns. Evv. p. 52.

[2]) Ad Polyc. c. 2 (Matth. X : 16), Ad Eph. c. 14 (Matth. XII : 33), Ad Trall. c. 11, Ad Philad. c. 9 (Matth. XV : 13), Ad Smyrn. c. 6 (Matth. XIX : 12), Ad Rom. c. 7 (Matth. XVI : 26).

[3]) Ad Eph. c. 18, 19, Ad Trall. c. 9, Ad Smyrn. c. 1.

[4]) Ad Eph. c. 9. [5]) Ad Magnes. c. 11.

[6]) Ad Smyrn. c. 3.

dat aan deze schriften reeds goddelijk gezag werd toegekend. Integendeel is het waarschijnlijk, dat de schrijver, die het evangelie niet, gelijk de Joodsch-Christelijke theologie, op bewijsplaatsen uit het O. T. bouwde [1]), maar om zijne innerlijke waardij omhelsde, geene behoefte zal gehad hebben aan de gezagstheorie, die later op het N. T. werd toegepast. Van het gebruik daarentegen van het vierde evangelie vind ik, in weerwil van de concessiën ten deze door Hilgenfeld [2]) en Volkmar [3]) aan de apologetische critiek gedaan, geen duidelijke sporen. 1° De schrijver, die het voorbestaan van Jezus, op het standpunt eener hoogere bespiegeling, erkent [4]), bedient zich steeds van de voorstellingen der synoptici, inzonderheid van Mattheus, in plaats van, gelijk op zijn sterk uitgesproken anti-judaïstisch standpunt voor de hand zou gelegen hebben, aan de logosleer van het vierde evangelie zich aan te sluiten. 2° Hij volgt in het vermelden van de zalving te Bethanië [5]) Mattheus en niet den vierden evangelist, en zwijgt van Thomas, ook waar hij, ter bestrijding der Doceten, zich beroept op het aanbod van den opgewekten Jezus om zich te laten betasten [6]), en sluit zich hierbij kennelijk aan dezelfde of eene soortgelijke bron aan, waaraan ook de vierde evangelist de hoofdtrekken van zijn verhaal aangaande Thomas ontleende, t. w. aan Luc. XXIV : 39 of aan het Hebreër-evangelie [7]). 3° De over-

[1]) Ad Philad. c. 8, Verg. Credner, Beitr. I:15 verv. Stuffken, t. a. p. bl. 111, 139. Hilgenfeld, Apost. Väter, p. 236. Holwerda, Jaarb. v. Wet Theol. 1855, p. 113 en mijne Leer der Hervormde Kerk enz., 4de uitg. I, bl. 171.

[2]) Der Kanon, p. 31. Vroeger dacht hij anders. Apost. Väter, p. 279 verv.

[3]) Der Ursprung uns Evv. p. 51.

[4]) Ad Magn. c. 6, Ad Polyc. c. 3. [5]) Ad Eph. 17.

[6]) Ad Smyrn. c. 3.

[7]) Verg. Hieron. Praef. ad libr. XVIII. Comm. in Jes. Opp. IV: p. 770. De vir. ill. c. 16.

eenkomst van enkele plaatsen in de Ignatiaansche brieven met teksten in het vierde evangelie, waarop men wijst, is slechts schijnbaar. Wel spreekt hij van het christelijk leven onder het beeld van „levend water" [1], van het vleesch van Jezus Christus, als van „een brood Gods, een hemelsch brood, een brood des levens", en wenscht voor zich als „drank", het „bloed van Jezus" en noemt dit het eeuwige leven [2]; maar reeds de uitdrukkingen πόμα θεοῦ (drank Gods), waarvoor Joh. VI, 55, πόσις staat, ἀένναος ζωή (eeuwig leven) in plaats van ζωὴ αἰώνιος, pleiten niet vóór maar veeleer tegen bijzondere vertrouwdheid met het vierde evangelie; terwijl de beschrijving van Jezus als den Zoon van God, „geboren uit den stam Davids en uit Abraham", alles behalve Johanneïsch is. Wij vinden hier den aanvang van eene speculatief-mystieke opvatting der woorden van Jezus bij het avondmaal, die, reeds voorbereid door Paulus, bij den vierden evangelist eene latere phase intreedt. Heet het elders [3], dat de Geest, als van God zijnde, zich niet laat verleiden, „omdat hij weet van waar hij komt en waar hij henen gaat", dan is de overeenkomst met Joh. III: 8 zóó gering, dat de vierde evangelist van den „wind", Pseudo-Ignatius van „Gods Geest" spreekt, de evangelist, onder het beeld van den wind, den Geest voorstelt als eene werking, waarvan „men niet weet van waar hij komt en waar hij henengaat", terwijl de schrijver der brieven het tegendeel verklaart. Ook de uitdrukking, dat Jezus „de deur" is [4], kan geene herinnering zijn aan woorden uit het vierde evangelie, daar Jezus aldaar de deur is tot de schaapskooi, Joh. X: 1, 7, 9, in de brieven daarentegen „de deur tot den Vader, door welke Abra-

[1] Ad Rom. c. 7.
[2] C. 7. Verg. ad Smyrn. c. 7.
[3] Ad Philad. c. 7.
[4] C. 9.

ham, Isaäc en Jakob, de profeten en apostelen binnengaan". Tegenover dit alles, wat sedert lang is opgemerkt, vinden wij bij Tischendorf, in zijn jongste geschrift, alsof er te dezen aanzien op het veld der wetenschappelijke critiek niets was voorgevallen, nog altijd de onderstelling, dat de brieven van Ignatius echt zijn en zijne martelaarsreis naar Rome historisch is, en tevens de verzekering, dat er in die brieven plaatsen zijn, niet slechts aan Mattheus, maar ook aan het evangelie van Johannes ontleend. Alsof, indien dit laatste ook werd toegestemd, het gebruik van het vierde evangelie, zonder vermelding van den naam des schrijvers, reeds het bewijs zou leveren, dat, volgens den auteur der brieven van Ignatius, Johannes de apostel het geschreven had!

Van brieven van Paulus wordt, met vermelding van den naam des apostels, door den schrijver gewag gemaakt in den brief aan de Ephesiërs [1]). Ook zinspeelt hij kennelijk op 1 Cor. I:18, 20 [2]). Minder zeker zijn de herinneringen aan 1 Thess. V:17 [3]), Rom. I:4 [4]), Eph. V:2 [5]), Eph. VI:13–17 [6]), Phil. I:21–23 [7]), 2 Tim. I:16, 18 [8]). De wijze, waarop hij aan de Ephesiërs schrijft, dat Paulus hunner gedenkt in elken brief (ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ) [9]), terwijl van den aan Paulus toegekenden Epheserbrief gezwegen wordt, maakt de kennis van den auteur aan dezen brief, althans als Paulinisch geschrift, twijfelachtig.

[1]) C. 12. [2]) Ad Eph. c. 18. [3]) Ad Polyc. c. 1.
[4]) Ad Smyrn. c. 1., Ad Eph. 18. [5]) Ad Eph. c. 1. [6]) Ibid. c. 6.
[7]) Ad Rom. c. 6. [8]) Ad Eph. c. 2. [9]) Ad Eph. c. 12.

§ 9.

De Homilieën van Clemens.

Wij rekenen ook dit geschrift tot de kerkelijke literatuur, die van het midden der tweede eeuw tot 170 het licht zag [1]). Schwegler [2]) toch heeft aangetoond dat dit geschrift, niettegenstaande sommige eigenaardigheden die het kenmerken, zoo als de ontkenning, dat Mozes den Pentateuch geschreven heeft, en eenige verwantschap met gnostieke denkbeelden, echter den geest van een groot gedeelte der kerk uitdrukt, in een tijd toen de catholieke eenheid en het christelijk dogma nog niet vaststonden. Het veredeld ebionitisme des schrijvers, schoon, even als menig gevoelen b. v. van Justinus, door de latere catholieke kerk verlaten, behoorde nog in zijnen tijd, bepaaldelijk te Rome, mede tot de uitdruk-

[1]) Over de prioriteit óf van dit geschrift óf van de »Recognitiones", die mede op naam van Clemens gaan, wordt thans verschillend gedacht. Zie Credner, Beitr. I, p. 415, Schliemann, Die Clement. Recogn., eine Ueberarbeitung der Clementt. 1843, p. 68—72, Schwegler, Nach-Ap. Zeitalter, 1846, I, p. 364 verv, Uhlhorn, Die Homil. u. Recogn p. 343 verv., die de prioriteit der Homilieën verdedigen, en daarentegen Hilgenfeld, Die Clem. Recogn. u. Hom. nach ihrem Urspr. und Inhalt dargestellt 1848, Krit. Unterss. üb. d. Ev. Justin's u. s. w. 1850, p. 370, Theol. Jahrb. 1850, I, p. 63—92, Ritschl, Entstehung der Alt-Kath. Kirche, 1850, p. 153 en Volkmar, Der Ursprung uns Evv. p. 63, 137, die de prioriteit der »Recognitiones" vasthouden, Wij kunuen dit vraagstuk voor ons tegenwoordig onderzoek onbeslist laten, omdat de citaten in de »Recognitiones", alleen betrekking hebbende op teksten van Mattheus en Lucas, enkel in eene Latijnsche vertaling van Rufinus (400) tot ons gekomen zijn, zoodat het niet zeker is, in hoe ver de vertaler invloed op de redactie geoefend heeft. Over Recogn. VI:9 verg. met Joh. III:3, zie boven, bl. 37—41; over Recogn. II:48 verg. met Joh. V:23 en Recogn. V:12 verg. met Joh. VIII:34 Hilgenfeld, Krit. Unterss., p. 374.

[2]) Nach-Ap. Zeitalter, I, p. 363 v.

king van den geest des tijds. Ook later nog genoot dit geschrift in de kerk een betrekkelijk aanzien, daar de auteur van de niet lang na Athanasius vervaardigde „Synopsis S. Scripturae" het onder de „antilegomena" opneemt en van de „libri nothi et reprobi" onderscheidt, terwijl de geschiedschrijver Nicephorus Callisti (1320), Hist. Eccles. lib. III: c. 18, τὰ νῦν παρ' ἡμῖν Κλημέντια ὀνομαζόμενα noemt εὐπαράδεκτα τῇ ἐκκλησίᾳ [1]). Met even weinig recht als men b. v. Papias en Justinus wegens hun chiliasme tot sectarissen zou maken, omdat hun chiliasme, schoon later verlaten en door Eusebius voor onverstand uitgekreten (Papias heet alleen daarom σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν) [2]), de destijds heerschende meening was, zou men aan de Homilieën het karakter van een kerkelijk geschrift ontzeggen. De voorliefde des schrijvers voor Petrus, zijne polemiek tegen Paulus, dien hij in den persoon van Simon Magus bestrijdt, verraadt geen geïsoleerd persoonlijk gevoelen, maar behoort nog geheel in dien tijd te huis. Ook Hegesippus, Papias en Justinus toonen weinig sympathie voor den apostel der heidenen te koesteren. Werden zij deswegens door hunne tijdgenooten van haeresie beschuldigd? De Homilieën leveren het bewijs, dat de afkeer der Joodsche Christenen van Paulus in het midden der tweede eeuw in de kerk te Rome nog niet was overwonnen.

Dat er dus in den tijd, waarin dit boek geschreven werd, nog van geen Canon des N. Ts sprake was, behoeft geen betoog. Zelfs omtrent het O. T. heeft de schrijver, gelijk wij reeds opmerkten, oncanonieke denkbeelden. Waar een vertegenwoordiger van een reeds in menig opzicht ontwikkeld Joodsch Christendom Paulus

[1]) Cotelerius, Patr. apost. I, p. 599. Schlieman, p. 103, 127.
[2]) H. E. III: 39.

nog beschouwen kon als een vijand van de waarheid, en hem bepaaldelijk zijn gedrag tegen Petrus te Antiochië, Gal. II, verwijt [1]), kunnen de brieven van Paulus, nog door Justinus geïgnoreerd, in het Joodsch-Christelijke Rome nog geen canoniek gezag gehad hebben.

De uitspraken van Jezus hebben, even als voor Justinus, ook voor den Homilist gezag. Aan welke bronnen hij ze ontleend had, zegt hij nergens, wat wederom een bewijs is, dat er nog geen behoefte bestond, om het gezag van Jezus' woorden door een onfeilbaar Schriftgezag te dekken. Uit de aanhalingen, door Credner [2]) en Hilgenfeld [3]) verzameld, schijnt te blijken, dat hij hoofdzakelijk volgens Mattheus, somtijds volgens Lucas en Marcus, citeert, ofschoon dikwerf naar eene van den tegenwoordigen tekst afwijkende redactie. Hiertoe behoort o. a. een citaat, Hom. III : 55, XIX : 2, waar het gezegde omtrent den eed, Matth. V : 37, meer nadert tot Jacob. V : 12, dan tot den tekst van Mattheus. Opmerkelijk is mede, hoe in de Homilieën op onderscheidene plaatsen, met afwijking van den tekst der Synoptici, Matth. XI : 27 en Luc. X : 22, in plaats van ἐπιγιν. en γινώσκει, even als bij Justinus, Apol. I : 63, [4]), Clemens Al. en Orig. [5]), gelezen wordt ἔγνω, en wel, even als bij Justinus en Marcion, in omgekeerde orde. Deze misschien oorspronkelijke lezing van den tekst van Lucas werd later, wellicht reeds door Justinus, die, Dial. c. 100, het praesens heeft, in γινώσκει veranderd, toen gnostieken, zoo als Marcion [6]), den aoristus ἔγνω als bewijs gebruikten, dat vóór Jezus niemand, dus ook niet de pro-

[1]) Hom. XVII : 19. [2]) Beitr. I, p. 284 v.
[3]) Krit. Untersr. üb. die Evv. Justin's etc. p. 307 verv.
[4]) Hom. XVIII : 4, 11, 13, 20.
[5]) Zie Griesbach, Symbolae crit. II, p. 271, 373. Credner, Beitr. I, p. 248.
[6]) Iren., Haer. IV : 6, 1.

feten des O. Ts, den waren God gekend hadden [1]). Hoe dit zij, de Homilist kende onze synoptische evangeliën, misschien ook nog andere geschriften, zoo als het evangelie van Petrus [2]), wier gezag echter niet hooger wordt aangeslagen dan dat van ieder ander geloofwaardig boek. Dat de schrijver ook het evangelie naar Johannes kende, wordt, op het voetspoor van anderen, door Tischendorf, ditmaal zelfs met toestemming van Hilgenfeld [3]), Waubert de Puiseau [4]) en Volkmar [5]), beweerd, wat op zich zelf in een geschrift, na 160 geschreven, chronologisch beschouwd, geene verwondering zou kunnen baren, en daarenboven nog niet bewijzen zou, dat Johannes de schrijver was of zelfs door den Homilist daarvoor gehouden is. Intusschen blijven wij er bezwaar in vinden, dat een zoo antignostische, antipaulinische en Joodsch-Christelijke schrijver, als de auteur der Homilieën, die, tegen de gnostieken, de ontkenning van 's Heeren godheid Petrus in den mond legt, aan Petrus en Jacobus den eersten rang onder de apostelen toekent, het Christendom voor eene ontwikkeling houdt der godsdienst van Israël, de bekeering der Heidenen als een toetreden tot het ware Jodendom beschouwt, en 's Heeren openbaar leven tot den duur van één jaar beperkt, — zich van een geschrift als het vierde evangelie zou bediend hebben, waarin de godheid van Christus zoo nadrukkelijk wordt geleerd, Petrus op den achtergrond staat, het Christendom als iets absoluut nieuws van den hemel afdaalt, de heidenen, gansch onafhankelijk van Israël, den

[1]) Volkmar, Das Evang. Marcions, p. 189—194.
[2]) Volkmar, Der Urspr. uns. Evv. p. 62.
[3]) Der Canon, p. 29.
[4]) De Christologie van Justinus Martyr, bl. 160.
[5]) Der Urspr. uns. Evangg., p. 62, 135—137 en reeds in de Theol. Jahrb. van 1854.

Logos toebehooren, en 's Heeren openbaar leven zich uitstrekt over drie paaschfeesten. Is het waarschijnlijk, vragen wij, dat een auteur van dien stempel een geschrift als het vierde evangelie, indien hij het gekend had, voor apostolisch zou gehouden hebben?

Intusschen zijn er drie plaatsen in de Homilieën, die als herinneringen uit het vierde evangelie worden aangemerkt. In de derde homilie komen, onder drie andere gezegden van Jezus, die bij Mattheus gelezen worden, twee uitspraken van dien aard voor. De eerste luidt dus: „ik ben de poort (ἡ πύλη) des levens. Wie door mij ingaat, gaat tot het leven in." De vierde evangelist, aan wien dit citaat, Joh. X : 9, zou ontleend zijn, heeft echter niet de poort (πύλη) maar de deur (θύρα), en Jezus noemt zich aldaar niet de deur tot het leven, maar de deur tot de schaapskooi, d. i. dengene, in wiens persoon men ziet, hoe de ware herder tot de gemeente komt. Wie niet, gelijk hij, van zijnen geest en zijne beginselen vervuld, de kudde weidt, maar langs ongeoorloofden weg en met verkeerde bedoelingen zich aan de gemeente opdringt, is niet de ware herder. Wat, vragen wij, heeft dit gezegde, naar vorm zoowel als inhoud, gemeen met hetgeen Jezus in de Homilieën zegt? Wie denkt hier niet aan hetgeen de auteur van het tractaat van Hermas den Pastor (Sim. 9 : 12) in den mond legt: „De poort (πύλη) is de Zoon van God. Dit is de eenige ingang tot den Heer. Op geene andere wijze kan iemand tot Hem inkomen, dan door zijnen Zoon", woorden, die wel door niemand uit het vierde evangelie worden afgeleid. (Verg. Ignat. ad Philad. c. 9). De tweede uitspraak t. z. p. „mijne schapen hooren mijne stem", is bijna letterlijk eensluidend met Joh. X : 27. Zou het intusschen zoo onwaarschijnlijk zijn, dat de schrijver ook dit woord aan dezelfde bron ontleend had, waaruit het voorgaande citaat, buiten het N. T.

om, gevloeid is [1])? Kunnen niet, omgekeerd, nadat het vierde evangelie reeds bestond, ook zonder dat de Homilist uit het stuk zelf citeert, enkele gezegden, aan het vierde evangelie ontleend, in omloop gekomen en onwillekeurig door den Homilist gebruikt zijn? Meer afdoende schijnt de vermelding van een blindgeborene in de eerst in 1853 door Dressel gevonden 19de Homilie, eene bijzonderheid, die alleen in het vierde evangelie, c. IX, gedeeltelijk met dezelfde, gedeeltelijk met andere woorden b. v. πηρός voor τυφλός voorkomt. De wijze echter, waarop de schrijver zich van die geschiedenis bedient, is weinig geschikt om aan een overnemen uit het vierde evangelie te doen denken. Waarom zou niet de Homilist, die buiten de synoptische evangeliën ook andere bronnen gebruikte, eene soortgelijke geschiedenis als hier verhaald wordt, van elders kunnen ontleend hebben? Heeft de vierde evangelist voor de meeste door hem meêgedeelde gesprekken het thema, en voor de meeste door hem verhaalde feiten de historische stof, hoe vrij ook bewerkt, van elders ontleend [2]), dan wordt het zelfs waarschijnlijk, dat hij ook dit verhaal van elders overnam en dat de betrekkelijke gelijkvormigheid van zijn bericht met dat van den Homilist uit het gebruik van eene gemeenschappelijke bron, hetzij schriftelijke hetzij mondelinge overlevering, moet afgeleid worden. Hieruit verklaart zich ook natuurlijker, dan bij de tegenovergestelde meening, het verschillend gebruik, dat beiden van dit verhaal gemaakt hebben. De Homilist bedient er zich van, om te doen zien, dat God machtig is zonden te genezen, die, uit onwetendheid, bepaaldelijk in het niet vervullen van den huwelijksplicht, bedreven, zoowel als zonden uit opzettelijke boos-

[1]) Credner, Beitr., I, p. 295, 326.

[2]) Zie mijne Kritiek op het Ev. n. Joh. bl. 385.

heid begaan, oorzaak zijn kunnen, dat kinderen om der ouderen wil lijden; de vierde evangelist daarentegen stelt zich ten doel, om in de genezing van den blindgeborene, symbolisch opgevat, Gods macht in het genezen van geestelijk blinden in het licht te stellen. De Homilist leest in de woorden van Jezus wel de ontkenning, dat de blindheid het gevolg was van eenig zwaar en opzettelijk misdrijf door de ouders gepleegd, (ἁμαρτία ἐκ πονηρίας εἰργασμένη), maar toont echter, door in die genezing de macht Gods te zien om lijden op te heffen dat door de onwetendheid der ouders den kinderen overkomt, van gevoelen te zijn, dat die blindheid toch wel het gevolg kon geweest zijn van eene of andere zonde, door de ouders uit onwetendheid gepleegd. Bij den vierden evangelist daarentegen wordt elk verband van het blindgeboren zijn met eenige zonde door de ouders, hetzij opzettelijk hetzij uit onwetendheid gepleegd, uitdrukkelijk ontkend, en moet het verhaal van den blindgeborene alleen dienen om de werken Gods in het licht te stellen. Wij zien dus in dit verhaal van den Homilist niet het minste bewijs van bekendheid met het vierde evangelie. Had hij dit verhaal in het vierde evangelie gelezen, hij zou er waarschijnlijk niet zulk een met de meening van den evangelist strijdig gebruik van gemaakt hebben. Blijft men, in weerwil hiervan, tusschen beide plaatsen een meer rechtstreeksch verband aannemen, men houde het dan daarvoor, dat de Homilist, — aangenomen, wat vaststaat, dat het vierde evangelie in zijnen tijd reeds bestond, — met die geschiedenis bekend zij geworden door middel eener overlevering, die van het vierde evangelie afstamde. In dit geval bewijzen de behandelde plaatsen het bestaan van het vierde evangelie, maar geenszins, dat de schrijver der Homilieën dit geschrift zelf kende, en nog veel

minder, dat hij het als apostolisch en van Johannes afkomstig zou erkend hebben.

Ons onderzoek heeft tot hiertoe tot de volgende uitkomsten geleid: 1° Al de ons bekende kerkelijke schrijvers tot 170 passen het begrip van canoniciteit nog uitsluitend toe op de Schriften des O. en geenszins op schriften des N. Ts. 2° Eenige schriften van evangelisten en apostelen, bepaaldelijk die van Paulus en vermoedelijk ook het Lucas-evangelie, worden in sommige kringen nog geignoreerd of verworpen. 3° De evangeliën worden óf niet aangehaald of zonder vermelding van de auteurs, óf, waar dit laatste plaats heeft, gelijk bij Papias, geschiedt dit niet om door hunne getuigenis aan de evangelieverkondiging gezag bij te zetten, maar veeleer, om door de opmerking, dat van Mattheus slechts vertalingen in omloop waren en dat Marcus onvolledig en zonder orde geschreven had, de mondelinge overlevering als „het levende en blijvende woord" (φωνὴ ζῶσα καὶ μένουσα) boven elke schriftelijke getuigenis te verheffen. 4° Niemand hunner toont het vierde evangelie te kennen, terwijl de meesten eene denkwijs voorstaan, die de onderstelling onmogelijk maakt, dat zij dit geschrift gekend, althans als apostolisch erkend hebben. 5° Bepaaldelijk bewijst de onbekendheid van Justinus met het vierde evangelie, dat dit geschrift, uit Ephese, naar luid der overlevering, afkomstig, nog niet kan bestaan hebben, ten tijde dat hij aldaar zijn Dialoog met Tryphon schreef (145—155).

TWEEDE HOOFDSTUK.

DE HAERETICI.

---

§ 1.

Basilides.

Naast de kerkelijke leer, die óf in het Christendom eene ontwikkeling erkende van het Jodendom, óf ook in meerdere of mindere mate tot de beginselen van Paulus naderde, ontstond, onder den invloed der Alexandrijnsche wijsheid, eene zienswijze, waarbij het Christendom, als absolute godsdienst van het Jodendom losgemaakt, de verschijning van Christus, met terzijdestelling van zijne menschelijke afkomst, rechtstreeks van den hemel afgeleid en het O. T., zonder eenig historisch verband met het Christendom, hoogstens als eene typische afbeelding der evangelische waarheid beschouwd of wel voor eene openbaring niet van den waren God, maar van den Wereldschepper (demiurgus) gehouden werd.

Reeds was deze Gnosis voorbereid in de brieven van

Paulus, in den brief aan de Colossensen, in dien aan de Hebreërs en in het tractaat naar Barnabas genoemd, zonder dat hiermeê de band met het historisch Christendom en het O. T. verbroken werd. Later werd de gnostiek geheel en al idealistisch en loochende zij met het verband, waarin Christus en Christendom tot Israël stonden, ook het verband tusschen Christus als mensch en de menschheid. De Christus hield op mensch te zijn, ja zelfs een menschelijk lichaam te hebben. Idealisme en docetisme boden elkaâr de hand.

De vraag is hier nu: in welke verhouding stond deze latere na-apostolische gnostiek tot de Schriften des N. Ts? De eerste gnosticus, die hier in aanmerking komt, is Basilides, die omtrent 125 te Alexandrië, ten tijde van Hadrianus, leefde. Volgens patristische getuigenissen, had hij een evangelie op zijne eigene hand, dat hij met zijn naam bestempelde [1]), en beweerde hij, zijne kennis niet aan de Schriften des N. Vs, maar aan eene geheime overlevering, tot de apostelen, bepaaldelijk tot Petrus opklimmende, door tusschenkomst van zekeren Glaucias, verschuldigd te zijn [2]). Hieruit blijkt, dat in het bericht van Eusebius [3]), dat Basilides, volgens Agrippa Castor, 24 boeken gemaakt had op „het evangelie" (εἰς τὸ εὐαγγέλιον), de uitdrukking τὸ εὐαγγέλιον geheel willekeurig door Tischendorf [4]), van de „Gesammtheit der Evangeliën", d. i. van onze vier evangeliën, verklaard wordt. Dat Basilides „het evangelie" commentariëerde, is toch eenvoudig zóó te verstaan, dat zijne bespiegelingen tot voorwerp hadden het evangelie d. i. de Christelijke waarheid, zoo als hem die, volgens zijn bewe-

[1]) Origen. Homil. I in Lucam. Opp. De la Rue, III, p. 933.
[2]) Clem. Al. Strom. VII: 17, p. 898, 900.
[3]) H. E. IV: 7. [4]) T. a. p. bl. 24.

ren, door de apostelen was overgeleverd. Daarenboven is het willekeurig, onder τὸ εὐαγγέλιον, zelfs wanneer hierdoor geschreven evangeliën te verstaan waren, ook het vierde evangelie te rangschikken. Ook Justinus noemt ergens zijne evangeliën τὸ εὐαγγέλιον [1]), en hiertoe behoorde, gelijk wij bewezen hebben, het vierde evangelie niet. Niettegenstaande deze afdoende getuigenissen, is Basilides in onzen tijd als getuige voor het bestaan van het eerste, derde en vierde evangelie opgeroepen [2]), nadat de „Philosophumena", thans vrij algemeen aan Hippolytus toegekend, in 1842 op den berg Athos gevonden en door Miller uitgegeven werden. Volgens dit boek toch zou Basilides van uitspraken zich bediend hebben in de genoemde evangeliën voorkomende. Men wees voor zijne kennis aan Mattheus op Philos. VII : 22, en van Lucas op Philos. VII : 26. Voor het gebruik, dat hij gemaakt zou hebben van het vierde evangelie, beriep Jacobi zich op Philos. VII : 22 : „en dit, zegt hij (φησί), is het ware licht, dat, in de wereld komende, elken mensch verlicht" (vgl. Joh. I : 9), en op Philos. VII : 27 : „Dat nu, zegt hij (φησί), elke zaak hare eigene tijden heeft, heeft de Verlosser goed geleerd, toen hij zeide: mijne ure is nog niet gekomen" (Joh. II : 4). De vraag is: wie is hier het subject van φησί? Is het Basilides zelf, wiens denkwijze de schrijver der „Philosophumena" hier voorstelt? Ziedaar wat alles behalve zeker is, wanneer men ziet, dat de met φησί aangehaalde getuige elders, c. 20, als vertegenwoordiger optreedt niet alleen van Basilides maar ook van zijne volgers Isidorus en de geheele secte (πᾶς ὁ τούτων χόρος en c. 22 : ὡς λέγουσιν οἱ ἄνδρες οὗτοι).

[1]) Dial. c. 100.

[2]) Jacobi, Deutsche Zeitschrift für Chr. Wissensch. u. Leben, 1851, p. 203 verv.

Blijkt hieruit, dat het den schrijver om de school van Basilides en hare leeringen te doen is, dan is het onzeker, of φησί, zonder bepaald subject, op een geschrift des meesters ziet of wel van iemand uit zijne school. Dit laatste wordt waarschijnlijk, wanneer men opmerkt, hoe de schrijver hetzelfde subjectlooze φησί insgelijks gebruikt, waar hij, over de Naässeners of Ophiten [1]), de Peraten [2]) en Doceten [3]) handelend, het oog heeft op een of ander ongenoemd schrijver van die secten (μίαν τινὰ τῶν παρ' αὐτοῖς δοξαζομένων βίβλων [4]). Evenzoo komt φησί voor, V : 7, waar vooraf sprake is van οἱ Ἕλληνες, bij een citaat uit Pindarus, wiens naam niet genoemd wordt [5]). Nog duidelijker wordt dit, wanneer men, gelijk Volkmar [6]) aanwees, ziet, hoe de schrijver φησί gebruikt met het oog op Marcion, maar door eene verkeerde voorstelling van diens denkwijze het bewijs levert, dat hij Marcion laat spreken volgens een of ander geschrift zijner latere geestverwanten (τις τῶν ἐκείνου κυνῶν) [7]). Bij dit alles komt eindelijk nog, dat Hilgenfeld waarschijnlijk gemaakt heeft [8]), dat het systeem van Basilides in de „Philosophumena" niet overeenstemt met de denkbeelden van dezen gnosticus, zoo als men die kent uit overgebleven fragmenten zijner schriften [9]) en uit oudere bronnen, hoofdzakelijk Irenaeus [10]), Clemens Al. [11]) en een geschrift „Adversus omnes haereses", een aanhangsel op de

[1]) V : 6 verv.
[2]) V : 16., 17. [3]) VIII : 9, 10. [4]) V : 14.
[5]) Zeller, Theol. Jahrb. 1853, XII p. 144 verv.
[6]) Theol. Jahrb. 1854. p. 105 verv. [7]) VII : 30,
[8]) Theol. Jahrb. 1856, p. 786—821, Die Jüdische Apokalyptik, 1857, p. 290 verv. en Volkmar, Hyppolytus und die römischen Zeitgenossen, 1855, p. 167. Dat ook Baur, die dit gevoelen in de Theol. Jahrb. van 1856 bestreed, later van dezelfde meening was, blijkt uit zijn Lehrb. der Dogmengeschichte, 1858, p. 128, noot 1.
[9]) Verzameld door Grabe, Spic. Patr. et haer. II : p. 39 verv. p. 65 verv.
[10]) C. Haer. I : c. 24. [11]) Strom. VI : 3.

„Praescriptio haereticorum" van Tertullianus, volgens Hilgenfeld een uittreksel uit een vroeger geschrift van Hippolytus „tegen al de ketterijen" (πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις) [1]). Hieruit volgt, dat Hippolytus in de „Philosophumena" zijne berichten omtrent Basilides aan schriften van latere aanhangers zijner school ontleend heeft, en dat dus zijne citaten niet als aanhalingen uit schriften van Basilides zelven gelden kunnen. Wij vragen, of na al wat, sedert de ontdekking van het werk van Hippolytus, over de „Philosophumena", in betrekking tot onze evangeliën, geschreven is, Tischendorf de zaak mocht afdoen met de woorden: „wir erfahren durch Hippolytus mit Bestimmtheit, dass Basilides aus Johannes und Lucas wörtlich citirt hat" [2])?

§ 2.

Valentinus.

Deze beroemde gnosticus kwam in het jaar 140 van Alexandrië naar Rome [3]). Dat hij de canonieke evangeliën, met name het vierde, zou gebruikt hebben, kan door niets bewezen worden. Wat Irenaeus hiervan schrijft betreft niet Valentinus zelven, maar zijne volgers (qui a Valentino sunt) [4]). Ook Tertullianus, die zeker geene schriften van Valentinus kende, schrijft alleen: „dat Valentinus, naar het schijnt, een volle-

[1]) Opp. Tert. ed. Oehler, II, p. 755. Corp. Haereseol. I : c. 4, p. 272.
[2]) T. a. p. bl. 25. [3]) Iren. c. haer. III: 4, 3.
[4]) Haer. III: 11, 7. »Qui a Valentino sunt eo quod est secundum Johannem plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum". Vgl. Haer. I: 8, 5, waar wederom niet over Valentinus maar over de Valentinianen gehandeld wordt.

dig N. T.", dus vier evangeliën, „gebruikte" (Valentinus integro instrumento uti videtur) [1]). Ook Origenes weet niets anders te berichten, dan dat de „volgers van Valentinus (οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου) het evangelie verdraaid hebben" (μεταχαράξαντες τὸ εὐαγγέλιον). Overigens hield deze secte er, even als Basilides, een eigen evangelie op na, dat zij, volgens Irenaeus, met den naam van „veritatis evangelium" bestempelde [2]). Ook hier echter zouden de gevonden „Philosophumena" het bewijs leveren, dat Valentinus zelf het vierde evangelie kende en gebruikt had. De „Philosophumena" namelijk citeeren Joh. X : 8, als een woord, waarop Valentinus zich beriep, om te bewijzen, dat de Profeten en de Wet van den Demiurgus afstamden [3]). Ware op grond hiervan aan te nemen, dat Valentinus het vierde evangelie gebruikt had, dan bewees dit nog in geenen deele, dat hij het aan den apostel Johannes toekende. Intusschen doet zich ook hier, even als ten aanzien van Basilides, het verschijnsel voor, dat de uitdrukking „hij zegt" (φησί) eenvoudig ziet op eenen of anderen vertegenwoordiger der school. De auteur der „Philosophumena" handelt van VI : 21 af over de secte van Valentinus (ἡ Οὐαλεντίνου αἵρεσις). Daarop is er sprake van de leeringen van Valentinus (τὰ Οὐαλεντίνου) en worden deze voorgesteld als eene navolging van Pythagoras en Plato. Vervolgens treden, c. 29, als vertegenwoordigers dier leer, met Valentinus ook Heracleon en Ptolemaeus op, twee mannen uit zijne school, en wordt aan de gansche school (πᾶσα ἡ τούτων σχολή) de navolging van Pythagoras en Plato ten laste gelegd. Diensvolgens heet het verder, „dat de Monas door hen Va-

[1]) Praescript. haer., c. 38.
[2]) Haer. III : 11, 9. [3]) VI : 35.

der genoemd wordt", en „dat er onder hen veel verschil bestaat, voornamelijk over de Sigé" (Σιγή). „Wat zij leeren", gaat de schrijver voort „zullen wij aantoonen", waarop dan onmiddellijk een citaat volgt, door „hij zegt" (φησί) ingeleid. Hieruit blijkt, dat het citaat, met φησί ingeleid, moet dienen om aan te toonen, niet wat Valentinus zelf, maar wat de Valentinianen leerden, waartoe de schrijver een hunner met „φησί" sprekend invoert. Nogmaals is er, c. 32, sprake van hetgeen hun, den Valentinianen, toeschijnt en van 't geen waarin „zij allen overeenstemmen" en lezen wij, c. 33: „zij zeggen", waaruit dan het besluit wordt opgemaakt, c. 34, dat, volgens Valentinus, de tetractys (een term uit het stelsel), eene bron is enz. Hier toont dus Hippolytus uit hetgeen „zij (de Valentinianen) zeggen", aan wat Valentinus leerde, zoodat „Valentinus zegt" niet anders kan beteekenen, dan „de school van Valentinus" zegt. Uit dit een en ander volgt dus geenszins, dat de citaten uit het vierde evangelie, met φησί ingeleid, van de hand van Valentinus zijn.

Nog eene gewichtige omstandigheid bevestigt dit gevoelen. De persoon, die als het subject van φησί voorkomt, noemt de bronnen, waaraan hij zijne citaten ontleent, de Schrift (ἡ γραφή), b. v. τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ γεγραμμένον ἐν τῇ γραφῇ, VI: 34, waarop dan eene plaats volgt uit Eph. III: 15. Even zoo haalt de persoon, door φησί bedoeld, Luc. I: 35 en Rom. VIII: 11 aan met de formule κατὰ τὸ εἰρημένον, c. 35. Hetzelfde verschijnsel doet zich voor, c. 25, waar ingelijks Rom. V: 14, VIII: 22, 23, en c. 26, waar Eph. III: 3 en 2 Cor. XII: 4, met ὡς γέγραπται, φησί ingeleid en 1 Cor. II: 13 als ἡ γραφή, Luc I: 35 als een τὸ εἰρημένον aangehaald worden. De auteur, die met φησί sprekend wordt ingevoerd, leefde dus in een tijd, waarin de evangeliën en de Paulinische brieven, reeds als „H. Schriften" in gelijken rang met het O. T.

gesteld werden, wat ten tijde van Basilides (125) en Valentinus (140) nog niet het geval was, daar zelfs Justinus, Polycarpus en pseudo-Ignatius het N. T. nog niet als „H. Schrift" kennen. Wij zien ons dus bij de citaten der „Philosophumena" verplaatst naar het laatste vierde van de tweede eeuw.

In weerwil van dit alles beroept Tischendorf zich op eene verklaring van Irenaeus, „dat de zekerheid, met betrekking tot de evangeliën, zoo groot is, dat ook zelfs de ketters hun getuigenis geven, en dat ieder tracht door een beroep op hun gezag zijne leer te staven" [1]). Wij vragen echter: bedoelt Irenaeus met die ketters Valentinus, die te Rome aankwam, toen Hyginus aldaar bisschop was (139—142) [2]), omstreeks denzelfden tijd derhalve, waarin Irenaeus (140) geboren werd? Toont niet het gebruik van den tegenwoordigen tijd (reddant en conetur), dat Irenaeus gnostieken van zijnen tijd bedoelt, omtrent wier kennis aan de evangeliën bij niemand twijfel bestaat? Zegt hij dit zelfs niet uitdrukkelijk in de door Tischendorf aangehaalde woorden „zij die van Valentinus zijn", en heet het niet desgelijks op de tweede door T. aangehaalde plaats: „zij leeren, dat Johannes de discipel des Heeren de eerste Ogdoas (een gnostieke term) heeft aangeduid" enz. [3])? Dit een en ander bewijst dus niets voor de meening, dat Valentinus zelf het vierde evangelie kende; en wat de getuigenissen in de „Philosophumena" betreft, wij vragen: is het genoeg, tegenover al wat hierover, na vlijtig onderzoek, gezegd is, zonder meer te verzekeren: „Boven aan de rij van hen, die de afhankelijkheid der systemen van de vroegste

[1]) Haer. III:11, 7.
[2]) Haer. III:4, 3.
[3]) Haer. I:8, 5.

ketters (dus ook van Valentinus) van het vierde evangelie waarborgen, staan Irenaeus en de schrijver der Philosophumena"[1])? Hebben wij hier met onkunde te doen, of rekende T. op de onwetendheid zijner lezers?

Maar, gaat T. voort, het gansche systeem van Valentinus bewijst, dat hij zijne terminologie ontleend heeft aan het Johannes-evangelie. Wij verzoeken hier eerst, voor „het Johannes-evangelie" te lezen: „het vierde evangelie"; want Tischendorf kan toch niet meenen, dat, wanneer Valentinus zijne terminologie aan dit geschrift ontleende, hiermede reeds zou uitgemaakt zijn, dat dit geschrift van Johannes afkomstig ware. Op welken grond echter Tischendorf verzekert, dat Valentinus door zijne terminologie blijken geeft van afhankelijkheid van het vierde evangelie, heeft hij niet gezegd.

Volgens Irenaeus was het systeem van Valentinus eene reproductie van reeds vóór hem bestaande leeringen (ἀρχαῖαι διδασκαλίαι)[2]). Tot de terminologie van Valentinus behoort, volgens Irenaeus, de δυὰς ἀνομόναστος, waarvan hij uitging. Van deze duas heet de ééne term τὸ Ἄρρητον, de andere ἡ Σιγή. Uit deze duas kwam eene andere duas voort (προβεβλῆσθαι) „de Vader" en „de Waarheid". Uit dit viertal (τετράς) werden geboren (καρποφορεῖσθαι) de Logos en de Zoë, de Anthropos en de Ecclesia. Dit was het eerste achttal. Uit den Logos en de Zoë ontstonden wederom tien en uit den Anthropos en de Ecclesia twaalf krachten (δυνάμεις). Voorts spreekt hij van eene scheiding van den Bythus en het Pleroma, en

[1]) Bl. 20.

[2]) Haer. I: 11, 1. De ware lezing, naar de Lat. vertaling te herstellen, is hier τὰς ἀρχαίας—διδασκαλίας in plaats van τὰς ἀρχὰς—διδασκαλεῖον.

leert, dat Christus uit de aeonen van het Pleroma ontstaan is, van een Demiurgus, van licht (φῶς) en duisternis (σκότος). Waar blijkt hier in deze terminologie, die, behalve de woorden Logos, Aletheia, Pleroma, licht en duisternis, voeg er des noods bij ὁ μονογενής, ὁ παράκλητος, in het vierde evangelie nergens voorkomt, die groote overeenstemming met het genoemde evangelie? Is het niet veel natuurlijker, dat een schrijver, als de vierde evangelist, die, blijkens zijne logosleer, het oog toont te hebben op de gnostiek, de idealistische droomerijen dezer richting, door eene meer ethische opvatting der louter metaphysische begrippen „licht" en „duisternis", heeft willen beteugelen en door de leer, dat in Jezus de Logos, de waarheid en het leven vleesch geworden zijn, de Christenen van eene ijdele bespiegeling, reeds Col. II: 8 met den naam van „ijdel bedrog" en „philosophie naar de overlevering der menschen" bestempeld, heeft zoeken terug te brengen tot den in vleesch verschenen Christus, dan dat Valentinus zijne phantastische aeonenleer aan het vierde evangelie, zij het dan ook ten onrechte, ontleend heeft? Is het ons niet gebleken, hoe ook de schrijver van den eersten Johannes-brief zijne wapenen richt tegen gnostieken, die, gelijk Valentinus en Basilides vóór hem, den Christus, als een der hemelsche Aeonen, van Jezus onderscheidden? Zal men daarom, zoo als T. meent, zich tot dit alternatief gedrongen zien, om, in geval de afhankelijkheid van Valentinus van Johannes ontkend wordt, de afhankelijkheid van den vierden evangelist van Valentinus te moeten aannemen? Waar is hier sprake van afhankelijkheid? Waren termen als Logos, leven, waarheid, licht en duisternis, eeniggeborene en paracleet, niet algemeen bij de Alexandrijnen, men denke slechts aan Philo, in gebruik, en is het niet duidelijk, dat beiden, Valentinus en de evangelist, zich van termen

bedienden, die reeds vóór hunnen tijd, althans in hunnen leeftijd, algemeen gangbaar waren? De zaak komt eenvoudig hierop neêr, dat de evangelist, met het oog op de gnostieken van zijnen tijd, onder anderen op de Valentiniaansche gnosis, een boek geschreven heeft, waarin hij, zonder over de bespiegeling als zoodanig den staf te breken, of haar, gelijk de bestaande Joodsch-Christelijke partij deed, met het gezag der apostolische traditie te bestrijden, de gnostieken door een betere gnosis tot de orde riep, om langs dien weg de idealistische gnostiek met het historisch Christendom te verzoenen [1]). Had zulk eene voorstelling kortweg door T. als een „onzinnige inval" gebrandmerkt en als een bewijs voorgesteld mogen worden „van den wanhopigen strijd, die voor een met den dood bedreigd lievelingsdenkbeeld door de vijanden van het vierde evangelie gevoerd wordt" [2])? Wat voorts de bewering aangaat, dat het systeem van Valentinus van het gebruik getuigt, door dezen van de synoptische evangeliën gemaakt, zij is voor de vraag, naar den oorsprong dier schriften van geen belang, daar niemand aan hun bestaan ten tijde van Valentinus twijfelt. Ongeoorloofd is het echter zich daartoe op het gebruik te beroepen, dat, volgens Irenaeus, niet Valentinus zelf, maar zijne school van Matth. VIII. 9, Luc. VII: 8, Luc. VIII: 41 en andere plaatsen uit de synoptische evangeliën [3]) gemaakt heeft [4]). Uit al het bijgebrachte blijkt dus, dat Tischendorf niet alleen niet bewezen heeft, dat Valentinus het vierde evangelie kende en gebruikt heeft, maar zelfs niet eens heeft getracht dit zijn bewe-

[1]) Verg. het door mij geschrevene, Evangelie naar Johannes, bl. 451—457.
[2]) Bl. 20.
[3]) Iren., Haer. I: 7, 4, I, 8, 2, I: 3, 2.
[4]) Tischend., Bl. 21, 22.

ren tegen de reehtmatige bedenkingen van het wetenschappelijk onderzoek te verdedigen.

§ 3.

Marcion.

Omstreeks 138 of 140 trad Marcion, uit Sinope, eene stad van Pontus in Klein-Azië afkomstig, te Rome op, met een systeem, waarin hij den God des O. Ts als „den Wereldschepper" (ὁ δημιουργός) van den waren God (θεὸς ἀγαθός) der Christenen, en beiden van de ὕλη (stof) onderscheidde. Hij sloot zich op Christelijk gebied aan Paulus aan, op wiens naam en gezag hij de apostelen van Jezus beschuldigde, van nog bevangen te zijn geweest in het Judaïsme [1]), en hunne leeringen en schriften verwierp, daar zij, naar zijne meening, de leer van Jezus door Joodsch-wettelijke bijvoegsels verontreinigd hadden [2]). Hij erkende mitsdien slechts de brieven van Paulus, met uitzondering echter van de pastoraalbrieven [3]), waarin de gnostiek als eene „valschelijk dusgenaamde wetenschap" wordt gebrandmerkt, en bediende zich uitsluitend van het evangelie, dat later in den kerkelijken Canon aan Lucas werd toegekend, na hieruit, zoo als Tertullianus, die het Marcionietisch evangelie kende,

[1]) Iren. Haer. III: 12, 12: »Apostoli quidem adhuc quae sunt Judaeorum sentientes annuntiarunt evangelium".

[2]) Haer. III: 2: »Apostolos admiscuisse ea quae sunt legalia salvatoris verbis".

[3]) Tert. adv. Marc. V: 21. Hiëron., Proöem. ad Comm. in Tit.

te recht heeft opgemerkt [1]), verwijderd te hebben, wat met zijne gnostisch-docetische, aan het O. T. vijandige denkwijze strijdig was [2]).

Dit verschijnsel is alleszins merkwaardig. Het doet ons zien, dat, tegen het midden der tweede eeuw, de Schriften des N. Ts nog niet als Canon golden, en de oude strijd tusschen Paulinisme en Judaeo-Christianisme nog niet bijgelegd was. Gelijk toch Justinus en Hegesippus, tijdgenooten van Marcion, Paulus en zijne schriften óf ignoreerden óf met een vijandelijk oog beschouwden [3]), zoo verwierp Marcion op zijne beurt de andere apostelen en de evangeliën, die van hen afkomstig geacht werden, en erkende alleen tien brieven van Paulus en het Paulinische Lucas-evangelie. Hij onderscheidde zich hierin van de latere haeretici, die, nadat de boeken van het N. T. reeds als „H. Schriften" in de kerk golden, het niet meer waagden, die Schriften, waar deze met hun systeem in strijd waren, ter gunste hunner mee-

[1]) C. Marc. IV:2, 6. Verg. Iren. Haer. I: 27, 2. Epiph. Haer. XLII, Refut. 12.

[2]) Olshausen, Die Aechtheit der vier canon. Evv. 1823, p. 107 verv. Hahn, Das Ev. Marcions in s. urspr. Gestalt, 1823. Harting, De Marcione etc. 1849. Op het voetspoor van Semler, Eichhorn, Gieseler en anderen, was de nieuwe critische school (Baur, Krit. Untersss. üb. d. Kanon. Evv., p. 395 verv. en Theol. Jahrb. V: p. 475 verv., Schwegler, Nach-apost. Zeitalter, I:260 verv., Ritschl, Das Ev. Marcions u. das kan. Ev. d. Lukas, 1846), van oordeel, dat het evangelie van Marcion een oorspronkelijk geschrift was, waaraan onze derde evangelist zijne berichten ontleend had. Later kwam Baur, Die Chr. Kirche in d. drei ersten Jahrh., ed. 2, 1860, p. 75, van die meening terug, nadat Volkmar, Theol. Jahrb. IX, 1850, p. 110 verv. p. 185. verv. en in zijn werk, Das Evang. Marcion's, 1852, Hilgenfeld, Krit. Untersss. über die Evangg. p. 392 verv. en Theol. Jahrb. XII, 192 verv. en Zeller, Apostelgesch. p. 12, hem overtuigd hadden, dat Marcion, zij het dan ook, dat de oorspronkelijke Lucastekst niet zelden bij hem te vinden is, het canonieke Lucasevangelie naar zijnen smaak verminkt heeft.

[3]) Zie boven, bl. 22, 23, 26.

ningen te verwerpen of te verminken, maar er zich enkel toe bepaalden, de teksten der „H. Schrift," door eene afwijkende verklaring, aan hunne denkwijze dienstbaar te maken. Dat Marcion integendeel geheele evangeliën en brieven verwierp en den tekst van Lucas verminkte, is alleen hieruit verklaarbaar, dat hij nog niet door een vastgestelden Canon zich gebonden zag. Hij kon dus om zijne dogmatische meeningen bestreden worden, gelijk hij wederkeerig zijne tegenpartij bestreed, maar maakte zich aan geen vreemd of ongehoord bedrijf schuldig, wanneer hij uit de bestaande evangeliën alleen het Lucas-evangelie erkende of ook teksten er uit veranderde of wegliet. Hij ging hierbij toch niet anders te werk, dan de synoptische evangelisten, onder hen Lucas zelf, reeds vóór hem, wanneer ook zij, ter gunste hunner dogmatische meeningen, de teksten hunner voorgangers hier verkortten, dáár veranderden, weglieten of interpoleerden. De voorbeelden zijn te bekend en te talrijk, om hier te worden aangehaald [1]). Tertullianus beschrijft de methode van Marcion aldus, dat hij, zoowel door eene andere verklaring als door het uitmonsteren van teksten (non minus interpretando quam delendo), de Schriften des N. Ts voor zijn systeem bruikbaar maakte [2]). De latere ketters bedienden zich, na het opkomend Schriftgezag, slechts van het eerste wapen, de interpretatie namelijk [3]). Dat Marcion ook tot het verwijderen (delere) van teksten, ja tot het verwerpen van geheele boeken als Christen zijne toevlucht durfde nemen, wijst derhalve duidelijk op een tijd, waarin het begrip van „H. Schrift", gelijk ieder, behalve, naar het schijnt, Tischendorf, weet,

[1]) Verg. mijne Crit. op het Ev. n. Joh. bl. 379—381.

[2]) Adv. Marcion, IV, c. 43.

[3]) Iren. III, 2: »Reliqui omnes falso scientiae nomine inflati Scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt."

op schriften des N. Ts nog door niemand toegepast werd.

De kerkelijke schrijvers na Marcion van het laatst der tweede en het begin der derde eeuw, Tertullianus en Irenaeus, en zooveel te meer de nóg later levende Epiphanius, moeten over Marcion, bepaaldelijk met betrekking tot de Schriften, die hij niet erkende, met groote behoedzaamheid gehoord worden. Toen Tertullianus in 208 [1]) zijne vijf boeken ter wederlegging van Marcion schreef, stond het canoniek gezag van de meeste Schriften des N. Ts, ook dat van het vierde evangelie, als een geschrift van den apostel Johannes, schier overal vast. Tertullianus was dus op grond der kerkelijke traditie overtuigd, dat de vier evangeliën reeds vóór Marcion bestonden. Stond dit bij Tertullianus vast, dan moest hij wel oordeelen, dat Marcion ook het vierde evangelie gekend, ofschoon dan ook niet erkend had. Schrijft hij dus: „Marcion connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria(?) et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum" [2]), waaronder hij natuurlijk ook het vierde evangelie telde, en roept hij elders op rhetorischen toon Marcion toe: „indien gij de Schriften, die tegen uwe meening zich aankanten, niet deels verworpen, deels bedorven hadt, dan zou het evangelie van Johannes u beschaamd hebben" [3]), dan kan uit zulke uitspraken niets anders worden afgeleid, dan dat Tertullianus het er voor hield, gelijk hij, op zijn kerkelijk standpunt, het er voor houden moest, dat het vierde evangelie reeds vóór en ten tijde van Marcion bestond, en dat derhalve deze het verworpen had. Tischendorf

[1]) Neander, Antignosticus, 2te Aufl. p. 398.
[2]) C. Marc. IV: 3. [3]) De carne Christi, c. 3.

gaat dus al heel oncritisch te werk, wanneer hij op gezag van „den grooten Afrikaan" beweert [1]), dat Marcion onze vier evangeliën gekend heeft. Dit laatste toch, zagen wij, rust op niets anders dan op eene onderstelling, waar Tertullianus, op zijn standpunt, van uitging. Zoo verwijt hij elders aan Marcion, dat hij de kerkelijke overlevering verwierp [2]). Alsof het van zelf sprak, dat reeds ten tijde van Marcion alle traditioneele meeningen in omloop waren, die zestig jaren later als apostolische overlevering vaststonden! Kon Tertullianus dit meenen, voor de rechtbank eener grondige critiek, die onderscheid weet te maken tusschen den tijd van 140 en dien van 200, kan het verwijt van den Afrikaanschen kerkleeraar voor niet anders dan voor eene petitio principii gehouden worden. Beroept Tischendorf zich verder, zoo als anderen vóór hem, op een brief van Marcion, waarin deze zelf verklaarde te hebben afgesneden (rescidisse) wat hij vroeger geloofd had [3]), dan blijkt uit dit rescindere niets meer, dan dat Marcion erkende, het evangelie van Lucas vroeger in zijn geheel erkend maar later veranderd te hebben, iets waaraan thans niemand twijfelt, daar de stukken zelve dit bewijzen, en Marcion zelf in zijne „Antitheses" beweerde, dat het evangelie van Lucas, door de voorstanders van het Judaïsme geïnterpoleerd [4]), door hem gezuiverd was.

Daar dus de bewering, dat Marcion het vierde evangelie vroeger had erkend, voor niets meer dan voor eene subjectieve meening van Tertullianus te houden is, hebben wij verder te onderzoeken, of het op zich zelf waarschijnlijk is, dat Marcion dit evangelie kende. Dit nu is, met het oog op Marcions systeem,

[1]) Bl. 25.
[2]) De carne Christi, c. 2.
[3]) T. a. p.
[4]) C. Marc. IV: 4.

onaannemelijk. Ondenkbaar toch is het, dat Marcion een evangelie als van Lucas, dat met zijne dualistische gnostiek zóó weinig punten van overeenkomst aanbood en daarentegen zóó veel behelsde, dat, voor zijn systeem onbruikbaar, uit den oorspronkelijken Lucas door hem verwijderd werd, tot het zijne zou gemaakt hebben, indien hij het vierde evangelie had gekend. Het systeem van Marcion was 1° gnostisch-dualistisch, 2° anti-judaïstisch, zoodat hij in het Christendom niet eene ontwikkeling van het O. T. zag, maar een protest er tegen. Hoe veel punten van aanraking zou hem hier niet het vierde evangelie aangeboden hebben, zonder dat het noodig geweest ware, zijne verwoestende dogmatische critiek er op toe te passen! Men vergelijke Marcions systeem met dat van den vierden evangelist en oordeele! 1° Marcion verwierp het denkbeeld, dat Jezus als mensch uit de menschheid geboren was en leidde zijn oorsprong rechtstreeks van den hemel af. Ook de vierde evangelist doet Jezus als den Logos uit den hemel nederdalen, en gaat, zoowel als Marcion, zijne geboortegeschiedenis met stilzwijgen voorbij. Dit evangelie zou Marcion derhalve niet hebben behoeven te verminken, gelijk hij uit Lucas de twee eerste hoofdstukken verwijderde. Zelfs zouden de plaatsen, waar, in het vierde evangelie, van Jezus' ouders gesproken wordt, hem geen bezwaar hebben behoeven op te leveren, daar niet Jezus zelf, maar anderen, I:46, VI:42, van zijne ouders spreken, de verhalen aangaande zijne moeder, zoo als door andere gnostieken gedaan is, óf allegorisch [1]) hadden kunnen verklaard óf door de opmerking onschadelijk gemaakt worden, dat Jezus zelf van de aardsche moeder, die hem werd toege-

[1]) Iren. Haer. I:15, 3. Zie mijne Critiek op het Ev. naar Joh., bl. 178 en 407.

schreven, getoond had niets te willen weten, Joh. II:4. Ook het bericht, dat Jezus broeders had, behoefde geene zwarigheid te baren, daar deze, ofschoon bij de Joden hiervoor doorgaande, wegens hun ongeloof geacht konden worden het eigenlijk niet te zijn, Joh. VII : 5. De formule eindelijk „geboren zijn", Joh. XVIII : 37, had Marcion, en zelfs met groote waarschijnlijkheid [1]), zonder tekstverdraaiing, in metaphysischen zin kunnen opvatten. 2° De gnostische tegenstelling van de stof (ὕλη), als voortgebracht door den Demiurgus, welke hem uit Lucas een aantal plaatsen, zoo als Luc. X:21, XXI:18, XXII:16, 42—44, deed verwijderen of verminken, zou hij bij den vierden evangelist gevonden hebben in de leer, dat God, die „geest" is, wel de formeerder maar niet de schepper van de stof is, Joh. I:3, 10 [2]). 3° Zelfs voor zijn docetisme zou Marcion steun hebben kunnen vinden in plaatsen als Joh. VIII:59 en XX:19 verv., en hierbij niet het bezwaar ontmoet hebben, dat hem van Luc. XXIV : 39 eene gewrongen verklaring deed geven [3]). 4° Was, volgens Marcion, der Joden God niet de Vader, d. i. de „goede God" van het evangelie, hoe ware hem ook hierbij niet de leer van den vierden evangelist te stade gekomen, dat niet God maar de duivel der Joden Vader was, Joh. VIII:42, 44, en dat zich in het Judaïsme de geest des boozen openbaarde! 5° Waar is voorts in het geheele N. T. een geschrift, waarin Marcion voor zijne leer aangaande den duivel, als een van huis uit boos beginsel, meer bevestiging vinden kon, dan in het vierde evangelie [4])? 6° Werd in het systeem van Mar-

[1]) T. a. p. bl. 84. [2]) T. a. p. bl. 87 verv.
[3]) Hilgenfeld, Krit. Unterss. p. 446.
[4]) Zie mijne Critiek op het Ev. naar Joh., bl. 95 verv.

cion elk historisch verband van het Christendom met het O. T. opgeheven, was hem de leer van Jezus geene ontwikkeling of voortzetting van hetgeen Mozes en de Profeten geleerd hadden, maar iets absoluut nieuws; ook de vierde evangelist, ofschoon hij de tegenstelling van O. en N. Testament niet zóó sterk drijft als Marcion, zou hem, beter althans dan Paulus of Lucas, hebben kunnen leeren, dat het O. T. niet als een voorafgaand ontwikkelingstijdperk, maar eenvoudig als profetie en typische afbeelding van het Christendom moet beschouwd worden [1]). Zelfs zou hij, hoewel dan ook ten onrechte, evenzeer als de Valentinianen, in Joh. X : 8 hebben kunnen lezen, dat de profeten vóór Jezus met dieven en moordenaars vergeleken worden [2]), en voor zijn antijudaïsme uitnemend partij hebben kunnen trekken van de wijze, waarop het vierde evangelie 's menschen geestelijke geboorte uit God voorstelt onafhankelijk van eenige vleeschelijke afstamming uit Israël, Joh. III : 3, 5, zoodat „de kinderen Gods" ook onder de heidenen gevonden worden, Joh. X : 16, XII : 32 [3]). 7° Kenmerkt zich Marcions denkwijze door eene sterke antipathie tegen de twaalf apostelen des Heeren, hij zou gezien hebben, dat de vierde evangelist in de terugzetting van het twaalftal [4]) veel verder gaat dan Lucas, VI: 13, en dan Paulus, op wiens brief aan de Galaten hij zich beroept [5]). Hij zou er partij van hebben kunnen trekken, dat, waar van de twaalven sprake is, de verrader Judas, VI : 11, en de vleeschelijk ongeloovige Thomas, XX: 24, „een uit de twaalven"

[1]) T. a. p. bl. 150, 226.
[2]) Hippol. Philosoph. VI : 35.
[3]) Zie mijne Critiek op het Ev. naar Joh., bl. 160
[4]) T. a. p. p. 274 verv. 405 verv.
[5]) Tertull. c. Marc. IV : 3.

genoemd worden; dat Petrus van de eerste plaats, die hij bij de Joodsche-Christenen bekleedde, tot den tweeden rang afdaalt, en de ideale discipel boven hem en de overigen gesteld wordt; dat Nathanaël, I: 41 verv., Philippus, I; 46, XIV: 8, Thomas, XIV: 5, XX: 25, Petrus, XIII: 6, 8, 9, 36, voorkomen als trouwe, maar onverstandige discipelen; dat de lofspraak op Petrus, Matth. XVI: 17, 18, en zijn berouw in het vierde evangelie, VI: 69, XVIII: 27, worden voorbijgegaan, en daarentegen de onbedachtzame onbekende der Synoptici Simon Petrus heet, XVIII: 10; dat de heidensche Grieken, XII: 20, niet door Petrus, maar door Andreas, die ook reeds I: 41 de prioriteit voor Petrus heeft, en door Philippus aan Jezus worden voorgesteld; dat van den bij de Joden-Christenen zoo hoog aangeschreven apostel Mattheus niet gesproken wordt, indien hij ook niet bemerkt had, dat deze onder den gelijkluidenden naam Nathanaël schijnt voorgesteld te worden als een discipel, die nog hooger inzicht behoefde [1]); en dat het beroemde hoofd der Joodsch-Christelijke gemeente, Jacobus, de broeder des Heeren, als een ongeloovige geteekend wordt, VII: 5. 8° Loochende Marcion eene lichamelijke opstanding [2]), beter dan Lucas, die haar leert, zou hem de vierde evangelist te stade gekomen zijn, die deze Joodsch-zinnelijke voorstelling met die eener opstanding in geestelijken zin verwisselt, Joh. XI: 25 [3]). Waartoe zich dus vastgeklampt aan Lucas, waar het vierde evangelie, indien hij het gekend had, hem zooveel rijker stof voor zijne bespiegeling en zooveel meer punten van overeenkomst met zijne denkwijze zou aangeboden hebben? Men heeft gemeend, dat

[1]) Zie mijne Critiek op het Ev. naar Joh., bl. 276.
[2]) Iren. Haer. I: 27, 3.
[3]) Zie mijne Crit. p. 128—134, 256—258.

Marcion, afkeerig van de Joden-apostelen, waaronder hij ook Johannes rekende, reeds daarom een evangelie, dat diens naam droeg, zonder verder onderzoek, zou verworpen hebben [1]). Maar droeg het vierde evangelie dan den naam van Johannes aan het voorhoofd? Wij vragen: waaruit blijkt dit, daar zelfs nog latere gnostieken, die het vierde evangelie werkelijk gebruikten, den naam van Johannes niet vermelden? Moesten niet juist een man als Marcion, wien het om een naamloos evangelie te doen was [2]), het naamlooze en geheimzinnige van dit geschrift en het idealistisch karakter van den schrijver, den grooten onbekende, die als een andere Melchizedek, zonder vader of moeder, broeders of genealogie, in onderscheiding van den Johannes der Synoptici, den zoon van Zebedeus en Salome, den broeder van Jacobus, den lezer voor oogen gesteld wordt, toelachen en, terwijl de Joden-Christenen hun naamloos evangelie „het evangelie der apostelen" of ook der „twaalf apostelen" noemden, hem het vierde als het echte pneumatische evangelie, het evangelie bij uitnemendheid, met vreugde hebben doen begroeten? Marcion, zegt men verder, zal het verworpen hebben, omdat het in sommige opzichten, bepaaldelijk Joh. I: 1, waar niet „de goede God zelf", maar de Logos-Theos, die bij God was, in Jezus vleesch werd, met zijn systeem niet overeenstemde [3]). Wij stemmen dit verschil toe. Nog andere punten kunnen er genoemd worden, de beschouwing van het O. T. als γραφή, de erkenning, dat de God van

[1]) Olshausen, Aechtheit der vier kanon. Evv., p. 373.

[2]) Tertull. c. Marc. IV: 2: Marcion Evangelio suo nullum adscribit auctorem. Zie insgelijks Dial. de rectâ in Deum fide, sect. 1, Opp. Orig. ed. de la Rue, vol. I, p. 808, waar Marcion op de vraag: wie de schrijver van het door hem gebruikte evangelie was, ten antwoord geeft: »Christus zelf".

[3]) Olshausen, t. a. p. Hahn, Das Evang. Marcions in s. urspr. Gestalt, p. 269. De Wette, Einl. p. 124.

Israël dezelfde was, die zich in Jezus openbaarde, de uitspraak, dat de Logos vleesch geworden was, I:14, de meerdere waardeering der apostelen, ook waar het apostolaat op den achtergrond geplaatst en de ideale discipel boven de overigen gesteld wordt[1]). Maar zou dat, bij zoo groote, althans betrekkelijk groote overeenstemming van denkbeelden, eene reden voor Marcion geweest zijn, om den vierden evangelist te stellen beneden Paulus en Lucas, van wier denkwijze hij in de genoemde punten nog veel verder afstond? Hadden Paulus en Lucas dan niet evenzeer de identiteit van den God van Israël en van den God der Christenen erkend? Is het verband tusschen het O. en N. T. bij Paulus en Lucas niet veel inniger en de verhouding van het Christendom tot Israël niet meer historisch dan in het vierde evangelie[2])? Staan bij Lucas, VI:13, VIII:1, 10, XI:1, 28 v., en zelfs bij Paulus, Gal. I:19, II:6, 1 Cor. XV:5, 11, de apostelen niet hooger dan in het vierde evangelie, en zou het Marcion zoo moeielijk gevallen zijn, zich van enkele plaatsen, die hem ook hier nog in den weg stonden, even als hij met Lucas deed, „interpretando aut delendo" af te maken? Hoe welkom hem het vierde evangelie zou geweest zijn, bewijst de omstandigheid, dat latere Marcionieten, zoo als Apelles[3]), het gebruikten en erkenden. Zou dit anders geweest zijn

[1]) Zie mijne Critiek op het Ev. naar Joh., bl. 459.

[2]) T. a. p. bl. 150, 266.

[3]) Pseudo-Tert. Lib. adv. omn. haer. ed. Oehler, c. 19. Hippol. Philos. VII : 12, 38, IX : 20. Welken invloed de voorstellingen van den vierden evangelist op Apelles uitoefenden, blijkt uit de wijze, waarop hij Christus niet, gelijk Marcion, voor den »goeden God", maar voor den Zoon van God hield, die van boven d. i. van den »goeden God" was nedergedaald, en hem, in onderscheiding van Marcion, ook σάρξ toekende, met verwijzing naar Joh. XX:25, 27, waar Jezus aan zijne leerlingen de τύποι τῶν ἥλων en zijne doorboorde zijde toonde. Philos. VII : 38.

met den meester, indien hij dit geschrift gekend had?

Is het mitsdien ondenkbaar, dat Marcion het vierde evangelie gekend en echter niet gebruikt zou hebben, dan gaan wij nog eene schrede verder en beweren, dat, indien hij dit geschrift niet kende, het dan ook nog in zijnen tijd niet kan bestaan hebben; want, had het bestaan en was het reeds sinds vijftig jaren in Klein-Azië bekend geweest, dan is het ongerijmd te stellen, dat aan een man als Marcion, uit Pontus in Klein-Azië afkomstig, dit Klein-Aziatisch evangelie onbekend zou gebleven zijn.

Ook hier ligt dus de onderstelling voor de hand, dat de vierde evangelist zijn evangelie schreef, o. a. om de Christenen tegen de overdrijvingen van Marcion te vrijwaren. Hij roept daartoe, evenmin als in zijne bestrijding van Valentinus, in navolging van de heerschende kerk vóór hem, de overlevering te hulp, waaraan hij evenmin als Marcion gezag toekende, maar zoekt dit doel te bereiken, door tegen de Marcionietische gnostiek eene betere, veredelde gnosis over te stellen, waarbij zonder aan het betrekkelijk ware in het Marcionietisme te kort te doen, het onware en overdrevene dier richting ter zijde wordt gesteld. Tegen de eenzijdigheid van het particularistisch en zinnelijk Judaïsme der kerkelijke overlevering handhaaft de evangelist, niet minder sterk dan Marcion, het universalisme der gnostiek, en tegenover de eenzijdige minachting van het O. T. door de gnostiek, de waarde, die ook door Christenen aan het O. T., als profetie en type van het Christendom, behoort te worden toegekend. Zoo trachtte hij de verzoening tusschen de gnosis, ook in haren Marcionietischen vorm, met de kerk tot stand te brengen, eene poging, die later, door toedoen van mannen als Clemens en Origenes, met goed gevolg bekroond werd [1]).

[1]) Zie mijne Critiek op het Ev. naar Joh. bl. 457, 460.

§ 4.

Het Montanisme.

Omtrent het midden der tweede eeuw [1]) ontstond in Phrygië eene kerkelijke beweging, naar zekeren Montanus, wiens persoon in het duister ligt, het Montanisme geheeten. Onder de vroegste woordvoerders dier partij behoorden twee profetessen, Priscilla en Maximilla. De aanhangers dier richting noemden zich „de geestelijken" (οἱ πνευματικοί). In hunne dogmatische begrippen huldigden zij het kerkelijk chiliasme, en predikten de op handen zijnde wederkomst van Christus [2]). Hun protest tegen de kerk gold niet hare leer, maar de verloochening van het geloof aan de groote waarheden, door de kerk beleden, in het practische leven, zoo als die zich openbaarde in twijfel aan de wederkomst van Christus, op grond dat de Heer tot hiertoe niet gekomen was (vgl. 2 Petr. III: 1—9), in afkeer van het martelaarschap, dat velen, zelfs bisschoppen, voor geld afkochten, en in geringe nauwgezetheid ten aanzien van het celibaat, door de „Apocalypse" van Johannes gehuldigd; in één woord, het Montanisme was niets anders dan een réveil van een verslapt geloofsleven en een protest tegen de toenemende wereldsgezindheid der kerk. Dit réveil ging gepaard met ecstatische toestanden en openbaringen des H. Geestes, die men be-

[1]) T. a. p. bl. 465.

[2]) Zie Apollonius (180—192), bij Euseb. H. E. V: 18, uit wiens overigens partijdige beoordeeling blijkt, dat Montanus een overdreven voorstander van het celibaat was (διδάξας λύσεις γάμων), wetten op het vasten instelde, en Pepuza en Timium, twee stadjes in Phrygië Jeruzalem noemde, werwaarts hij allen noodigde te komen. Verg. Epiph. Haer. 48, 2, waar Maximilla verkondigt, dat »na haar geene profetes zou opstaan, maar het einde (συντέλεια) der tegenwoordige eeuw zou gekomen zijn."

schouwde als eene voortzetting van de charismata der eerste apostolische gemeente (δεῖ καὶ ἡμᾶς τὰ χαρίσματα δέχεσθαι). Den H. Geest, van wiens voortdurende werkzaamheid in de kerk de nieuwe profeten en profetessen getuigenis gaven, noemde men τὸ παράκλητον πνεῦμα [1]). In deze beweging openbaarde zich alzoo, even als in elke geestdrijverij, een beginsel van onafhankelijkheid van het kerkelijk gezag. Het nieuwe profetisme kenmerkte zich door eene mate van zelfstandigheid en wekte hierdoor van kerkelijke zijde achterdocht en tegenstand, vermits de leer, dat de H. Geest iederen geloovige tot profeet maakt, gevaarlijk scheen voor den eerbied aan het apostolaat verschuldigd [2]), voor de eenheid der kerk en het gezag der bisschoppen, wier wereldzin door het réveil niet gespaard werd [3]).

Men heeft langen tijd gemeend, dat deze beweging haren oorsprong had in de paracletische beloften van het vierde evangelie, en kon dat chronologisch ook beweren, in de onderstelling, dat dit evangelie reeds van het einde der eerste eeuw, als een geschrift van den apostel Johannes, dagteekende. Maar mocht men in de beoordeeling van het Montanisme van deze onderstelling uitgaan? Was dit geene petitio principii, waarbij men tot punt

[1]) Hippol. Philos. VIII: 19. De brief der gem. v. Vienne en Lyon, Euseb., V: 1.

[2]) Pseudo-Tertull., Liber adv. omn. Haer. Ed. Oehler, c. 21: »In apostolis quidem dicunt spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse, et paracletum plura in Montano dixisse quam Christum in evangelium protulisse, nec tantum plura sed etiam meliora ac majora".

[3]) Zie Euseb. H. E. V: 16, waar een ongenoemd schrijver, een tijdgenoot, naar het schijnt, van Apollinaris van Hiërapolis, verhaalt, dat de geestdrijverij van Montanus onder het proconsulaat van Gratus in Azië eene strekking had, vijandig tegen de opvolgende paradosis, die van den beginne af bij de kerk in zwang was. Verg. ook de beschuldiging van Apollonius tegen de Montanisten ingebracht, Euseb., V: 18, dat zij »tegen den Heer, de apostelen en de heilige kerk lasterlijke woorden spraken".

van uitgang eene onderstelling nam, die zelve bewijs behoefde en later gebleken is met de geschiedenis in strijd te zijn? Om wel te kunnen oordeelen en te beslissen, of het Montanisme zijn bestaan aan het vierde evangelie al of niet te danken heeft, moeten beiden, het Montanisme en de leer van den evangelist, met elkander vergeleken worden, zonder het vraagstuk door een beroep op de traditie der latere kerk of op latere aanhangers van het Montanisme, die, zoo als Tertullianus, hunne leer met de paracleetsleer van het vierde evangelie in verband brachten, te prejudiciëeren. Zulk eene vergelijking nu voert tot eene tegenovergestelde uitkomst, als waartoe eene vroegere oncritische beoefening der geschiedenis geleid heeft. Het Montanisme predikte het chiliasme, de nabij zijnde komst des Heeren en het naderend einde der tegenwoordige wereld. Is dit eene richting, die geacht kan worden te zijn uitgegaan van een evangelie, dat er geheel op aangelegd is, om aan de bestaande zinnelijke parusie-verwachtingen en aan het chiliasme den bodem in te slaan, en van alle apocalyptische visioenen ver verwijderd is? Zal het Montanisme, dat van de overgeleverde kerkleer zich in geen enkel punt verwijderde, zijn ontstaan te danken hebben aan een geschrift, waarin de voornaamste artikelen des Christelijken geloofs, door een Justinus beleden, hieronder de schepping, de ontvangenis van Jezus uit den H. Geest en zijne geboorte uit de maagd Maria, zijne nederdaling in den Hades, zijne zichtbare hemelvaart, zijn zitten als Koning ter rechterhand Gods, zijne wederkomst ten gericht en de lichamelijke opstanding, bedektelijk geloochend of ter zijde geschoven worden? Zal men ook hier niet, omgekeerd, de zaak zich moeten voorstellen in dier voege, dat de vierde evangelist, alhoewel hij het ware in de Montanistische paracleetsleer erkende, in zoover zij

de geloovigen van uitwendig kerkgezag vrij maakte en den H. Geest niet uitsluitend als het erfgoed van de apostelen en hunne opvolgers, maar van alle geloovigen voorstelde, echter tevens bedoelde hunne chiliastische droomerijen en zinnelijke verwachtingen, die door den tijdgeest hoe langer hoe meer overvleugeld werden [1]), te keer te gaan? Is dit waarschijnlijk, dan bewijst het oorspronkelijk Montanisme niet alleen niets voor een reeds vroeger bestaan van het vierde evangelie, maar moet het integendeel, even als de Valentiniaansche en Marcionietische gnosis, als eene der aanleidingen tot het ontstaan van dit geschrift beschouwd worden [2]). Eerst de latere Montanisten, onder hen Tertullianus [3]), hebben het Montanisme, ontdaan van de vroegere droomerijen, naar het vierde evangelie gezuiverd en hierdoor bewezen, dat het doel van den grooten onbekende, om ook het Montanisme met de kerk te verzoenen, bereikt was. Wat Tischendorf van de Montanisten schrijft [4]), dat zij in hunne paracleetsleer van Johannes afhankelijk waren, geldt dus alleen van de latere Montanisten, maar niet van de vroegere en niet van Montanus zelven, zoodat ook het beroep van dien geleerde [5]) op de eerst

[1]) Opmerking verdient hier, hoe de zinnelijke parusieverwachting van het eerste evangelie in latere stukken der synoptische evangeliën reeds in gematigder vorm wordt uitgesproken. Naar Matth. X : 23 zou de Messias komen nog vóórdat de discipelen hunne zendingsreis door Palestina zouden voleindigd hebben. Matth. XXIV : 14, daarentegen, aan Marcus ontleend, zou de parusie eerst plaats hebben, nadat het evangelie in de geheele wereld zou verkondigd zijn. Matth. XXIV : 3, vragen de discipelen naar 's Heeren komst, eene vraag, die bij Marcus XIII : 4 en Luc. XXI : 7 niet voorkomt. Verg. voorts Matth. XVI : 27, 28 met Mc. VIII : 38, IX : 1 en Luc. IX : 26, 27 en Matth. XXVI : 29 met Luc. XXII : 18. Ook de veranderde plaatsing van Matth. XXIII : 39, bij Lucas, XIII : 34, is hier niet zonder beteekenis.

[2]) Zie mijne Kritiek op het Ev. naar Joh., bl. 463—465.

[3]) Tertull., De virg. vel. c. 1. De pudic. c. 21. Adv. Praxeam, c. 2, 8, 13.

[4]) T. a. p. bl. 23, 24.

[5]) T. a. p.

tegen het einde der tweede eeuw opkomende Alogi, die, als tegenstanders van het Montanisme, het vierde evangelie verwierpen [1]), — gesteld ook, wat wij later zullen onderzoeken, dat Irenaeus t. a. p. anti-Montanisten bedoeld heeft en wel dezelfden, die Epiphanius met den naam van Alogi bestempelt, — voor de vraag, of het oorspronkelijk Montanisme eene vrucht is der Johanneïsche theologie, van alle belang ontbloot is.

§ 5.

Ptolemaeus en Heracleon.

Kenden noch Valentinus noch Marcion het vierde evangelie, hunne latere volgelingen daarentegen toonen, nevens de drie eerste evangeliën, ook het vierde te kennen en te waardeeren. Van Ptolemaeus (180), een leerling uit de school van Valentinus, is door Epiphanius bewaard een brief aan Flora, eene zijner discipelinnen, waarin, behalve eene en andere plaats uit Mattheus, ook een gezegde, in het vierde evangelie (Joh. I : 2, 3) voorkomende, als een woord „des apostels" schijnt aangehaald te worden [2]). Mocht dit het geval zijn, dan zou hieruit blijken, dat Ptolemaeus, een dertig- of veertigtal jaren na Valentinus, het vierde evangelie kende. Of hij het echter aan „den Apostel" toe-

[1]) Iren. Haer. III : 11, 9.

[2]) Haer. XXXIII : 3 verv. *Ἔτι γε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν λέγει εἶναι (ἅτε πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι (l. γέγονε) καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲν) ὁ ἀπόστολος.* Het is onzeker, of de woorden, in parenthese geplaatst, van Epiphanius zijn, dan wel tot den brief van Ptolemaeus behooren. In het eerste geval kan *ὁ ἀπόστολος* ook Paulus zijn, Col. I : 15.

kende, is wegens den slechten toestand, waarin zich de tekst van Epiphanius op deze plaats bevindt, niet zonder voorbehoud vast te stellen. Tischendorf [1]) bekommert zich hierover niet, ofschoon reeds Lücke [2]) en vóór hem Grabe [3]) hierop de aandacht vestigden. Te minder gewicht is aan dit „de apostel zegt" toe te kennen, omdat een ander Valentiniaan, Theodotus, volgens uittreksels uit diens schriften, achter de werken van Clemens Al. geplaatst, niet alleen Joh. I: 9 [4]), maar ook Luc. II: 14 [5]), door een ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος heeft ingeleid.

Van meer beteekenis, als getuige voor het bestaan der evangeliën, is Heracleon, een ander volger van Valentinus, door dat hij een commentarius op het derde en later ook een op het vierde evangelie schreef, van welken laatsten bij Origenes fragmenten voorhanden zijn [6]).

Volgens Tischendorf zou deze Heracleon „een tijdgenoot" van Valentinus geweest zijn, waartoe hij zich op eene plaats van Origenes beroept. Hij is voorzichtig genoeg, de plaats van Origenes niet aan te halen. Wie haar inziet, bemerkt toch, dat Heracleon niet was, maar gezegd wordt te zijn, niet „een tijdgenoot" maar een γνώριμος, d. i. volgens het latere, ook patristische spraakgebruik [7]), een leerling van Valentinus (Οὐαλεντίνου λεγόμενος εἶναι γνώριμος) [8]). Voeg hierbij, dat Heracleon, volgens Origenes [9]), onder die gnostieken behoorde, die in menig opzicht

[1]) Bl. 22. [2]) Comment. in Joh. I, p. 53.
[3]) Spicil. P. 2, p. 69, sqq. [4]) Opp. Ed. Potter, § 41.
[5]) § 73. [6]) Grabe, t. a. p. P. 2. p. 85 seqq.
[7]) Zie Clem. Al. Strom. V: 11, VI: 127 en elders, en voorts Suidas en Stephanus in voce.
[8]) Comm. in Joh. t. II, c. 8, ed. de la Rue, p. 66.
[9]) T. a. p. p. 105.

reeds met de kerk verzoend waren, en dus ook deswegens onder de „vroegste" gnostieken niet kan gerekend worden. Geen kerkelijk schrijver vóór Origenes weet van dit tijdgenootschap dan ook iets te zeggen. Clemens Alex. noemt Heracleon eenvoudig Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατον [1]), en Irenaeus noemt hem in het geheel niet. Stond hij in leeftijd Valentinus zóó nabij, als Tischendorf wil doen gelooven, dan is het vreemd, dat Irenaeus, die tusschen 178 en 192 zijn werk tegen de gnostieken schreef [2]), dezen beroemden gnosticus niet noemt en dus niet schijnt gekend te hebben. Voorts merke men op, dat Heracleon ook door Hippolytus in éénen adem met de latere gnostieken Secundus en Ptolemaeus genoemd [3]) en onder de Italiaansche Valentinianen (οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) gerekend wordt, die, met afwijking van de Oostersche, Bardesanes en Axionicus (οἱ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς), aan Jezus een psychisch, niet een pneumatisch lichaam toekenden [4]), en, door ook in dit opzicht meer te naderen tot de gewone kerkelijke voorstelling, hunne latere afkomst duidelijk verraden [5]).

Nog beroept Tischendorf zich op een bericht van Epiphanius (400) [6]), volgens wien Heracleon nog vóór Cerdo zou zijn opgetreden (Κέρδων διαδέχεται τούτους καὶ Ἡρακλέωνα), en zou de genoemde haereseoloog hiermeê de getuigenis van Origenes bevestigd hebben [7]). Had Epiphanius t. a. p. bedoeld, wat Tischendorf hem laat zeggen, dan zou, gelijk Volkmar heeft aangewezen [8]), hieruit volgen, dat, naardien Cerdo, volgens

[1]) Strom. IV:9, 73. Verg. het aanhangsel op de Praescript. haeret. van Tertull. c. 19. Dit stuk is van 200—210.
[2]) C. haer. III:3, 4.
[3]) Philosoph. VI:4, 29.
[4]) VI:35.
[5]) Volkmar, Urspr. d. Evv. bl. 23.
[6]) Haer. XLI:1.
[7]) Bl. 22, noot. 3.
[8]) T. a. p. Bl. 127.

Irenaeus[1]), een tijdgenoot van Valentinus was; de meester den leerling ware opgevolgd. Had Epiphanius dit bedoeld, dan zou hij de getuigenis van Origenes niet, zoo als Tischendorf schrijft, bevestigd, maar eenvoudig eene ongerijmdheid geschreven hebben, in strijd met Origenes, die hem niet een voorganger maar een „leerling" van Valentinus noemt. Zulk eene ongerijmdheid ware wel in Epiphanius niets vreemds, die, gelijk Volkmar herinnert, in zijne onwetendheid den Kol-Arbas (כֹּל אַרְבַּע) d. i. de heilige tetras der Valentiniaansche gnosis[2]), op voorgang van Hippolytus[3]), voor een zekeren Colarbasus hield[4]). Intusschen heeft Volkmar aangetoond[5]), dat Epiphanius ditmaal zulk een misslag niet begaan maar alleen bedoeld heeft, dat hij, na over andere gnostieken gehandeld te hebben, nu in een nieuw hoofdstuk over Cerdo spreken zal.

Zeker is het derhalve, dat Heracleon niet onder de „vroegste" gnostieken behoort, maar, tegen het einde der tweede eeuw, het derde en vierde evangelie kende en waardeerde, ofschoon ook nu nog niet blijkt, dat de gnostiek het vierde evangelie aan den apostel Johannes toekende.

§ 6.

De Ophiten en Peraten.

Dat ook onder deze gnostieke secten de vier evangeliën bekend waren, leeren de meer gemelde „Philosophumena"

[1]) C. haer. III: 4, 3. [2]) Iren. c. haer. I: 14: 1.
[3]) IV: 13. VI: 5, 55. Dezelfde fout begaat de auteur van het aanhangsel op de Praescr. haer. c. 15.
[4]) Haer. XXXV: 1. [5]) T. a. p. bl. 129.

van Hippolytus. Aan het vierde evangelie ontleenden de Naässeners (de hebreeuwsche naam, waarvoor het Grieksch Ophiten heeft) Joh. III: 6 [1]), I: 3, VI: 53, VI: 44 [2]), IV: 24, 10, I: 9 [3]). Desgelijks bedienden zich de Peraten van Joh. III: 17 [4]), III: 14, I: 1—3 [5]), VIII: 44, X: 7 [6]). Tischendorf brengt deze gnostieken, zonder eenig bewijs, tot de eerste periode der gnostiek. De waarheid is, dat deze secten nog niet voorkomen in het geschrift „Adversus omnes haereses", dat als aanhangsel gevoegd werd bij de „Praescriptiones haereticorum" van Tertullianus, en, naar men thans meent, een excerpt is van een vroeger, verloren geraakt werk van Hippolytus, omstreeks 200 of 210 geschreven [7]). Zelfs Irenaeus maakt nog van de Peraten geen gewag. Zij worden het eerst, doch slechts in het voorbijgaan, genoemd door Clemens Al. [8]), en komen eerst meer opzettelijk ter sprake in het latere werk van Hippolytus de „Philosophumena" van 225—235 [9]). Zij behooren dus tot de gnostieken van het laatst der tweede eeuw.

§ 7.

Tatianus.

Deze Syrische gnosticus, vroeger een leerling van Justinus [10]), doch later overgegaan tot de secte der

[1]) Philosoph. V: 7. [2]) V: 8. [3]) C. 9.
[4]) C. 12. [5]) C. 16. [6]) C. 17.
[7]) Dit aanhangsel wordt in een der oudste HSS (Cod. Agobardi) der werken van Tertullianus niet gevonden. In een ander HS (Cod. Paterniac.) staat dit gedeelte afzonderlijk, terwijl het in den Codex Rhen. tot opschrift heeft: »Adversus omnes haereses", en elders aan de »Praescriptiones" voorafgaat. Oehler gaf het afzonderlijk uit, Corp. Haer. t. I., p. 271—279.
[8]) Strom. VII: 17. [9]) Volkmar, t. a. p. bl. 70.
[10]) Iren., c. haer. I: 28. Aanh. op de Praescript Haeret. c. 20. Euseb.

Encratieten [1]), schreef na den dood zijns meesters [2]), tegen 170, eene Apologie getiteld: Λόγος πρὸς Ἕλληνας, waarin sporen van bekendheid niet slechts met Mattheus en Lucas [3]), maar ook met het vierde evangelie [4]) worden aangetroffen. Of hij dit evangelie voor een geschrift van Johannes hield, blijkt wederom niet. Men maakt dit echter op uit de omstandigheid, dat Tatianus eene harmonie van vier evangeliën vervaardigd had, waarin het vierde evangelie met de overigen, als apostolisch geschrift, in éénen rang gesteld werd, zoodat het, naar men meent, reeds ten tijde van Tatianus een ouderdom moet gehad hebben, die tot vóór Justinus opklom [5]). Wat hiervan zij, gaan wij onderzoeken. Volgens Eusebius zou Tatianus eene evangeliën-harmonie (συνάφειά τις καὶ συναγωγὴ τῶν εὐαγγελίων) samengesteld en met den naam van τὸ διὰ τεσσάρων bestempeld hebben, een geschrift, dat in zijn tijd nog hier en daar in omloop was [6]). Welke evangeliën hiertoe door hem gebruikt werden, de synoptische of ook andere daaraan verwante evangeliën [7]) en daarenboven ook het vierde, was aan Eusebius, die zelf het werk niet zag (οὐκ οἶδα, zegt hij, ὅπως συνθείς), onbekend. Ook Epiphanius (400) weet van dit stuk niet anders dan bij geruchte (λέγεται) te spreken [8]). Na beiden bericht Theodoretus, bisschop van Cyros (+ 457), dat hij van zulk eene evangeliën-harmonie, die op naam van

H. E. IV: 29. Epiphan. Haer. 46 § 1. Hieron. De viris illustr., 29. Theodoret. Haer. fab. I: 20.

[1]) Eus. t. a. p.

[2]) Orat. c. Gr. c. 18, 19.

[3]) C. 30 (Matth. XIII: 44) c. 32 (Luc. VI: 25). Wat door Otto, ten bewijze, dat Tatianus Mattheus gebruikte, uit Clem. Al. werd verzameld, edit. suae p. 164 verv, is onzeker; zie Credner, Beitr. I: p. 445.

[4]) C. 20 (Joh. I: 3), c. 13 (Joh. I: 5), c. 4 (Joh. IV: 24).

[5]) Tischendorf, t. a. p. bl. 11, 12.

[6]) H. E. IV: 29.

[7]) Volkmar, Der Urspr. d. Evv. p. 36.

[8]) Haer. 46, § 1.

Tatianus ging en ook door hem voor het werk van Tatianus gehouden werd, vele exemplaren in zijne diocese gevonden, maar het stuk wegens zijn ketterschen inhoud buiten kerkelijk gebruik gesteld had [1]). Volgens dienzelfden schrijver werden in deze evangeliën-harmonie de geslachtregisters en al wat op de afkomst van Jezus uit David betrekking had gemist. Dat Tatianus, bij het samenstellen dezer harmonie, ook van het vierde evangelie gebruik gemaakt had, blijkt ook uit dit bericht nog niet. Theodoretus toch zegt niet, dat het geschrift van Tatianus een Diatessaron was, maar dat het zoo genoemd werd (*διὰ τεσσάρων καλούμενον*). Ook is het uit den aard der zaak onzeker, welke verandering het oorspronkelijk stuk van Tatianus in meer dan twee en een halve eeuw, onder de handen der gnostische ketters, ondergaan had, ten gevolge waarvan het door Theodoretus als ketttersch werd verboden. Werd het door sommigen, gelijk Epiphanius bericht [2]), voor het evangelie der Hebreërs gehouden, dan is het veeleer waarschijnlijk, dat alleen de synoptische en andere Joodsch-Christelijke evangeliën [3]), misschien wel het evangelie van Petrus, aan de door Theodoretus bedoelde Harmonie ten grondslag lagen.

Hoe dit zij, men ziet, hoe onzeker, volgens de patrissche berichten, de oorsprong en het karakter van dit stuk was. Zelfs dit is onzeker, — daar de anderhalve eeuw later schrijvende Eusebius niet zegt, van waar hij zijne berichten heeft, — of Tatianus er de auteur van was, en indien al, of deze het, — en hierop komt het voor de critiek van het vierde evangelie aan, — met den naam van „Diatessaron" bestempeld had. Eerst in de twaalfde eeuw vermeldt Dionysius Bar-Salibi, bisschop van Amida in Mesopotamië,

[1]) Haer. fab. I: 20.
[2]) Epiph. Haer, 46, 1.
[3]) Haer. 47, 1.

een Syrisch schrijver, dat Ephraëm de Syriër (350) een commentarius geschreven had op het Diatessaron van Tatianus, en dat dit stuk begon met de woorden: „In den beginne was het Woord" [1]). Ware dit bericht juist, dan zou hiermeê bewezen zijn, dat in de evangeliën-harmonie van Tatianus ook het vierde evangelie was opgenomen. Maar is dit het geval? Reeds is het onwaarschijnlijk, dat de even rechtzinnige als geleerde Ephraëm nog in de vierde eeuw een commentarius zou gemaakt hebben op een geschrift van een zoo onkerkelijk karakter, dat het in de latere Syrische kerk, wegens zijne afwijking van de canonieke evangeliën, als ketterseh werd verboden. Volgens een bericht van Gregorius Bar-Hebraeus, bisschop van Tagrit, zou dezelfde Ephraëm een commentarius gemaakt hebben niet op het Diatessaron van Tatianus, maar op dat van Ammonius, uit welke verwarring zich verklaren laat, dat de Syriër Ebed-Jesu († 1308) Tatianus en Ammonius voor één en denzelfden persoon hield [2]). Waarschijnlijk wordt het hierdoor, dat ook de voornoemde Dionysius de evangeliën-harmonie van Ammonius en het Diatessaron van Tatianus voor hetzelfde stuk gehouden heeft. Daar echter de Synopse van Ammonius vermoedelijk niet begon met Joh. I:1 [3]), is het verder waarschijnlijk, dat Dionysius, bericht gevende van den commentarius

[1]) Jos. Sim. Assemanni biblioth. orient. II, p. 159 verv. en Credner, Beiträge, I, p. 448.

[2]) Bibl. Orient. III, p. 12. Credner, Beitr. p. 449. Geschichte des N. T. Kanons, p. 17—22.

[3]) Zie den brief van Eusebius aan Carpianus over het Diatessaron van Ammonius bij Mill, N. T. ed. Küster, p. 1. Verg. Prol. p. 62, 63, Wetstein, N. T., Prolegg. p. 68, Tischendorf, ed. 7 major, p. LXXIV, LXXV, ed. 7. min. p. LIV, LV. Volgens dezen brief had Ammonius aan zijne evangeliën-harmonie het evangelie van Mattheus ten

van Ephraëm op de evangeliën-harmonie van Ammonius, ook dit stuk, dat in de twaalfde eeuw niet meer voorhanden was, nogmaals verward heeft met eene eerst in de zesde eeuw door Victor van Capua uitgegeven Latijnsche evangeliën-synopse, die eene vertaling van het Grieksche Diatessaron van Tatianus of Ammonius verbeelden moest, en welk verdicht stuk werkelijk met Joh. I: 1 aanvangt, zoo als men zien kan in de „Bibliotheca maxima Patrum", waar het t. II. te vinden is[1]). Dat ook Ebed-Jesu dit ondergeschoven stuk voor het oorspronkelijke van Tatianus moet gehouden hebben, is voorts gebleken uit de beschrijving, die Ebed-Jesu er van geeft in de „Scriptorum veterum collectio" van Ang. Majo, 1838, Vol. X, p. 191. Deze beschrijving toch is geheel in strijd met het bericht van Theodoretus, maar stemt daarentegen met voornoemd ondergeschoven stuk van Victor van Capua zeer goed overeen[2]).

Uit het bijgebrachte volgt, dat al wat Tischendorf over het Tatiaansche Diatessaron geschreven heeft, ten bewijze, dat hiertoe ook het vierde evangelie behoorde, van allen grond ontbloot is. De zaak komt hierop neêr. Tatianus schijnt, op het voetspoor van zijn leermeester Justinus, die, zonder eene schriftelijke evangeliën-harmonie te maken, de somtijds strijdige berichten der synoptische evangeliën (τὰ εὐαγγέλια), — men denke b. v. aan de wijze, waarop hij de geboortegeschiedenis van Jezus uit Mattheus en Lucas samenstelt, —

grondslag gelegd en daarnevens geplaatst de gelijkluidende teksten der drie andere evangeliën. Het is dus niet waarschijnlijk, dat dit Diatessaron met Joh. I: 1 begon. Zie Credner, Beitr. t. a. p.

[1]) Dat dit stuk niet zijn kan het Diatessaron, waarvan Theodoretus gewag maakt, blijkt ook hieruit, dat het de genealogieën bevat.

[2]) Credner, Gesch. des N. Testamentlichen Canons, p. 20.

tot één geheel (τὸ εὐαγγέλιον) vereenigde, eene evangelie-harmonie vervaardigd te hebben. Eerst latere schrijvers, die, gelijk Eusebius en Epiphanius, verklaren dit stuk niet te kennen, berichten, dat dit werk van Tatianus een Diatessaron genoemd werd, of weten, gelijk Theodoretus, niet anders dan dat een kettersch geschrift, in de vijfde eeuw in omloop, dien naam droeg. Nadat in de derde eeuw de evangeliën-harmonie van Ammonius ontstond, werd deze door latere schrijvers, die noch het ééne noch het andere geschrift meer kenden, voor het Diatessaron van Tatianus gehouden, en wist men, nadat in de zesde eeuw de thans nog voorhanden evangeliën-harmonie van Victor van Capua geschreven werd, uit dit ondergeschoven stuk, door gebrek aan critiek voor het Diatessaron van Tatianus gehouden, dat dit Diatessaron begon met den aanhef van het vierde evangelie. Wat hier alleen vaststaat is, dat Tatianus, nadat hij, in de tweede periode zijns levens, tot de gnostieken was overgegaan, evenals andere gnostieken van dien tijd, van het vierde evangelie heeft gebruik gemaakt, ofschoon hij, evenmin als deze, eenig blijk geeft, dat hij het houdt voor een werk van den apostel Johannes.

Overigens bedient zich Tatianus, blijkens aanhalingen, in zijne „rede tegen de Grieken" voorkomende, nog van andere Schriften des N. Ts., o. a. van brieven van Paulus[1]), hoewel hij de pastoraalbrieven, die aan Titus uitgezonderd, verwierp[2]). Hoe weinig sympathie Paulus overigens nog vond bij dezen leerling van Justinus, kan hieruit afgeleid worden, dat de Severianen = Encra-

[1]) Orat. ad Graecos c. 4 (Rom. I:20). Verg. Hieron., Comm. in Gal. c. 6. Iren. Haer. III, 23, 8. Clem., Al. Strom. III, p. 547.

[2]) Hieron., Comm. in ep. ad Titum proöem. Verg. Clem., Al. Strom. II: c. 12, p. 457.

tieten, aanhangers van Tatianus, Paulus den apostel lasterden en aan zijne schriften alle gezag ontzeiden [1]). Van „H. Schriften" des N. Ts is ook bij Tatianus nog geen sprake [2]), en meer dan waarschijnlijk is het, dat hij, behalve de ons bekende evangeliën, een ander, later voor apocrief gehouden evangelie gebruikte, op welks redactie zijne encratietische denkwijs invloed uitoefende.

§ 8.

Celsus.

Bij de getuigenissen der haeretici voegen wij nog wat voor ons onderwerp uit den Λόγος ἀληθής van Celsus kan afgeleid worden.

Dat deze bestrijder van het Christendom getoond heeft met onze vier evangeliën bekend te zijn, wordt, op grond van berichten bij Origenes [3]), voor waarschijnlijk gehouden. Celsus verklaart toch, volgens dezen, dat hij zijne tegenwerpingen voornamelijk aan de schriften der Christenen ontleenen zal [4]). Dat hiertoe ook het vierde evangelie behoord hebbe, wordt daaruit afgeleid, dat Celsus, van de engelenverschijning bij het graf van Jezus melding makende, beweert, dat sommigen (οἱ μέν) van éénen Engel, anderen (οἱ δέ) van twee spreken [5]). Origenes [6]) meent, dat hiermêe ter ééne zijde Mattheus en Mar-

[1]) Euseb., IV:29.

[2]) Credner, Beitr. I, p. 48.

[3]) C. Cels., I:67, II:31, II:36, 55. Hoe onzeker het is, of Celsus in deze plaatsen zinspeelt op het vierde evangelie, is reeds door Bretschneider aangewezen, Probab., p. 197 scqq. en door Lücke, Comment. I, p. 69 toegestemd.

[4]) II:74.

[5]) C. Cels., V:52.

[6]) V:56.

cus, ter andere zijde Lucas en Johannes bedoeld worden. Het is echter de vraag, waarom Celsus zich zóó niet zou hebben kunnen uitdrukken, ook wanneer hem alleen de synoptische evangeliën voor oogen waren? Kan verder zijne vraag, I: 67, waarom Jezus aan het verlangen der Joden in den tempel om een teeken te geven, niet voldaan heeft, niet even goed aan Matth. XXI: 23 als aan Joh. II: 18 herinneren? Van andere plaatsen uit het vierde evangelie, I: 70, II: 13, II: 36, 45, 55, is het onzeker, of Celsus dan wel Origenes zelf van de aldaar vermelde bijzonderheden spreekt. Onraadzaam is het derhalve, Celsus als getuige voor dit evangelie op te roepen. Overigens ware het mogelijk, dat Celsus onze evangeliën, bepaaldelijk het vierde kende, zonder dat hieruit volgt, dat dit laatste „lang vóór het midden der tweede eeuw" door de Christenen als een historische bron moet erkend zijn. Tischendorf overdrijft hier, gelijk meermalen, zijne cijfers, wanneer hij Celsus laat schrijven tegen 150 [1]). Volgens Origenes [2]) waren er twee Celsussen, beiden Epicureërs. De een leefde onder Nero, de ander, die hier alleen in aanmerking kan komen, onder Hadrianus (+ 138) en later (καὶ κατωτέρω). Tot hoe lang hij na 138 leefde, blijkt hieruit niet. De vraag is echter, of werkelijk deze Celsus, de Epicureër, en niet veeleer een ander van dien naam de auteur van het door en door neo-Platonisch geschrift ὁ ἀληθὴς λόγος geweest zij. Dat Origenes zelf dit niet recht wist, blijkt uit IV: 36, waar hij zegt, dat Celsus, behalve de door hem reeds opgenoemde geschriften, nog twee andere boeken, t. w. den λόγος ἀλ. en nog een ander, (verg. VIII: 76), tegen de Christenen geschreven had, doch tevens verklaart, omtrent de identiteit des schrijvers van den

[1]) T. a. p. bl. 26. [2]) I: 8.

λόγ. ἀλ. met den Epicureër (εἴ γε οὗτός ἐστιν), in het onzekere te verkeeren. Leest men het slot van het achtste boek van Origenes tegen Celsus, dan zou men meenen, dat Celsus door Origenes als zijn tijdgenoot vermeld wordt. „Weet toch", schrijft hij aan zijnen vriend Ambrosius, „dat Celsus heeft aangekondigd, na dit boek (λόγ. ἀλ.) nog een ander geschrift te zullen maken, waarin hij belooft te zullen leeren, op welke wijze zij, die naar hem willen en kunnen hooren, leven moeten. Indien hij dit tweede boek, zoo als hij beloofde, niet geschreven heeft, dan kunnen wij volstaan met de acht boeken tegen hem geschreven. Indien hij echter ook dit door hem aangevangen werk voltooid heeft, zoek het dan op en zend het mij, opdat ik ook daartegen mijne stem doe hooren en de valsche wijsheid daarin vervat weêrlegge" [1]). Men ziet dus, hoe weinig grond Tischendorf had, om te schrijven, dat Celsus, tegen wien Origenes het Christendom verdedigde, omstreeks het midden der tweede eeuw geschreven heeft.

[1]) Verg. Baur, Die drei ersten Jahrh. p. 369, 2de ed. 383, en Volkmar, Der Urspr. p. 80.

DERDE HOOFDSTUK.

DE KERKELIJKE SCHRIJVERS, CANONES EN VERTALINGEN VAN 170 TOT 200.

---

§ 1.

De schrijver van den brief aan Diognetus.

Hebben wij bij geen der kerkelijke schrijvers vóór 170, en evenmin bij de gnostieken en andere haeretici vóór dien tijd, sporen van bekendheid met het vierde evangelie aangetroffen; waren het nog altijd de synoptische en andere later verworpen evangeliën, waaraan zoowel de kerkelijken als de gnostieken zich vasthielden, wij gaan nu de kerkelijke schrijvers hooren, die van 170 af tot aan de derde eeuw als getuigen optreden voor het bestaan en de erkenning van de Schriften des N. Ts. Wij openen de rij dier mannen met den onbekenden schrijver van den brief aan Diognetus, vroeger en nog door sommigen, ofschoon ten onrechte, aan Justinus toegekend [1]). Wij rekenen hem tot de kerkelijke

[1]) G. G. Snoeck, Spec. theol. exhibens introd. in epist. ad Diognetum p. 60—123.

schrijvers, omdat hij, hoewel boven het gewone kerkelijk standpunt zich verheffende, door geene afwijkende voorstellingen als haereticus zich kenmerkt. Wij stellen dit geschrift bij het onderzoek, dat nu volgen zal, vooraan, omdat het, naar het schijnt, de overigen in tijd voorafgaat, en toch na Justinus moet gesteld worden, eensdeels omdat de logosleer, die het bevat, in ontwikkeling reeds boven die van den genoemden martelaar uitreikt, anderdeels omdat het apologetische karakter van dit geschrift, gelijk ons blijken zal, verwikkelingen in het kerkelijke leven onderstelt, die, in verband met de gnostiek en het Montanisme, eerst sedert het midden der tweede eeuw zich openbaarden. Hiertegen pleit niet, dat deze schrijver de parusie als aanstaande stelt [1]). Ook de Montanisten deelden nog in die verwachting, terwijl de wijze, waarop de schrijver, als waarborg voor de zekerheid van 's Heeren komst, zich beroept op de teekenen des tijds, inzonderheid op den heldenmoed der martelaars, die voor de wilde dieren geworpen worden [2]), op een tijd wijst, waarin zoowel het martelaarsschap aan de orde was, als de reeds bij velen wankelende verwachting der parusie behoefte aan versterking had. Het een zoowel als het ander verplaatst ons naar een tijdperk eerst na de helft der tweede eeuw.

In dit merkwaardig geschrift, dat van schier alle andere voortbrengselen der tweede eeuw zich onderscheidt door goeden stijl en klaarheid van gedachte, straalt de bekendheid des schrijvers met „de evangelien" [3]) en brieven der apostelen, inzonderheid van Paulus, op elke bladzijde door, zóó echter, dat nergens gezegden uit het N. T. als bewijsplaatsen aangehaald, maar op gepaste wijze in de rede uit de herinnering worden ingevlochten. Dat onder die Schriften ook het vierde evangelie behoort,

[1]) C. 7. [2]) C. 7, 10. [3]) C. 11.

laat de gelijkvormigheid van menige uitdrukking, en inzonderheid de logosleer des schrijvers niet toe te betwijfelen [1]). Eene andere vraag is het, of de schrijver het logosevangelie aan een apostel toeschrijft. Om hierover te kunnen oordeelen, willen wij hemzelven hooren. „Wat ik u verkondig", zegt hij tot heidensche lezers, „is niets vreemds of onredelijks. Sedert ik een leerling der apostelen geworden ben, treed ik op als leeraar der heidenen, en deel het mij overgeleverde op waardige wijze mede aan hen, die leerlingen der waarheid zoeken te worden". „Wie toch", zoo gaat hij voort, „goed onderwezen en zelf met den Logos bevriend geworden (προσφιλῶς γενηθείς) is, zou niet verlangen te vernemen wat door den Logos aan zijne leerlingen duidelijk en klaar geopenbaard is, — zoodat zij — de geheimenissen des Vaders verstonden? — Dit is de Logos, die, van den beginne zijnde, als eene nieuwe verschijning optrad, en, ofschoon van ouds bestaande, allerwegen op nieuw in de harten der heiligen geboren wordt. Hij is de eeuwige, door wien de kerk verrijkt wordt en door wien in de heiligen de genade zich uitbreidt, die het ware inzicht schenkt, verborgenheden openbaart, de tijden leert onderscheiden, over de geloovigen zich verblijdt en aan elk, die haar zoekt, ten deele valt. Zoodoende wordt de eerbied voor de wet geprezen, de in de profeten werkende genade erkend (προφητῶν χάρις), de geloofwaardigheid der evangeliën bevestigd, en de overlevering der apostelen bewaard. Wanneer gij deze genade niet

[1]) Verg. b. v. c. 11: οὗτος (ὁ λόγος) ὁ ἀπ' ἀρχῆς met Joh. I: 1; C. 7: τοῦτον πρὸς αὐτοὺς ἀπέστειλε met Joh. III: 19; c. 10: ὁ μονογενής en ὁ θεὸς — ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ met Joh. III: 16, 18. Ook heet de Logos de van den hemel nedergekomen ἀληθεία, c. 7. Voorts wijst de uitdrukking, c. 8: »Niemand der menschen heeft God gezien, op Joh. I: 18, en ὁ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησεν οἷς Λόγον ἔδωκεν op Joh. III: 16.

bedroeft, zult gij verstaan wat de Logos, door wien en wannneer hij het wil, verkondigt." Hierna schetst de schrijver den toestand, waarin kennis en leven (de boom der kennis en de boom des levens) niet, zoo als in het oude Eden gescheiden, maar innig vereenigd zijn, en besluit dan zijne toespraak met de woorden: „Dus zij uw hart op de ware kennis gericht, en uw leven zij de ware Logos, in uwe zielen opgenomen [1]). Zoo zult gij vruchten oogsten, die Gode welgevallig zijn, — het heil wordt u getoond, de apostelen worden door u begrepen [2]), des Heeren pascha, d. i. de zaak des Christendoms, gaat vooruit, de wereldperioden [3]) naderen elkander, en de toekomende wereld (*μετακόσμια*) wordt met de tegenwoordige in verband gebracht" [4]). Deze gansche toespraak, ziet men, komt dus hierop neêr: wie de profeten wenscht te verstaan, d. i. inzicht te verkrijgen in de ware beteekenis van het O. V., de apostelen en hunne leer goed te begrijpen, kennis en leven te vereenigen en de kloof te dempen tusschen het heden en de toekomst, neme den Logos, als het beginsel zijns levens, in zich op. Eerst dan toch, wanneer men zich op dat standpunt plaatst, wordt aan den strijd tusschen het O. en N. T., aan elken twijfel omtrent de waarheid der evangeliën, aan elke wederspraak tusschen kennis en leven, en aan elke vijandige tegenstelling tusschen de wereldperioden

[1]) C. 12: *ἤτω οὖν ζωὴ λόγος ἀληθὴς χωρούμενος.*

[2]) T. a. p. *Ἀπόστολοι συνετίζονται.* Dit laatste woord beteekent, dat zij een voorwerp worden van *σύνεσις*, gelijk Credner heeft aangewezen, Geschichte des N. T. Canons, herausgegeben von G. Volkmar, p. 63.

[3]) *Καιροί* (vgl. c. XI: *ἡ χάρις διαγγέλλουσα καιρούς*), volgens de emendatie van Credner van den Rec. *κηροί*, p. 61, 63.

[4]) *Μετακόσμια ἁρμόζεται*, gelijk Credner, p. 61, 63, den Rec *μετὰ κόσμου ἁρμόζονται* verbeterd heeft.

onderling, en van deze met de bovenzinnelijke wereld, een einde gemaakt. De schrijver, ziet men, verwacht alles van de erkenning van den Logos. Werd er in de kerk over de waarde der evangeliën getwist, werden deze door sommigen erkend, door anderen (men denke aan Marcion en andere gnostieken) verworpen; werd het O. T. door den een op Judaïstische wijze, ten koste van het Christendom, verheven, terwijl het door anderen in zijne ware beteekenis en samenhang met het N. T. (men denke wederom aan de gnostiek) miskend werd; had men geschillen zien ontstaan over de opvolging der tijden (verg. Eph. I:10, 21, II:7, 1 Tim. II:6, IV:1, VI:15, Tit. I:3), over de wederkomst van Christus (men zie 2 Petr. III:3, 4 en denke aan de Montanistische beweging), — de erkenning van den Logos zou den vrede brengen. Duidelijk valt hierbij in het oog, dat de schrijver als apologeet van het logos-evangelie optreedt, als het gezegend middel ter wegneming van alle twijfelingen en tegenstrijdigheden, die de kerk verdeelden. De vraag is nu echter: kan de schrijver eene leer, die, volgens hem, moet dienen, om „de apostelen" te leeren begrijpen, aan een apostel toegekend en een geschrift, waaraan hij eene leer ontleende, die de waarheid „der evangeliën" zou bevestigen, onder „de evangeliën" gerekend hebben? Maakt men zich deze wenken, die de schrijver geeft, ten nutte, dan wordt hierdoor zijn geschrift te merkwaardiger. De brief aan Diognetus wordt, zóó beschouwd, een schrijven ter aanbeveling van de nieuwe en veredelde gnosis, die in het vierde evangelie hare stem laat hooren, maar levert dan ook het bewijs, dat de schrijver dit evangelie niet beschouwd heeft als een apostolisch werk, maar als de verkondiging der ware gnosis, bestemd om de strijdige richtingen in de kerk met elkander te verzoenen.

§ 2.

Claudius Apollinaris.

Van de talrijke schriften van dezen kerkvoogd [1]), die te Hiërapolis in Phrygië tot 180 leefde, is niets overgebleven dan eenige fragmenten, één uit zijn geschrift tegen de Montanisten, door Eusebius, en twee uit zijn geschrift over het pascha, in het „Chronicon paschale" bewaard [2]). In het eerstgenoemde fragment openbaart Apollinaris de vrees, dat hij door zijn schrijven aan sommigen mocht schijnen, „aan de leer van het evangelie, in het N. T. vervat, iets toe te doen, daar het den Christen onmogelijk is daaraan iets toe te voegen of daarvan af te doen" [3]). De beide laatstgenoemde fragmenten hebben betrekking op den strijd, die, volgens Melito bij Eusebius [4]), omstreeks 170 te Laodicea over de viering van het paaschfeest uitbrak. Zonder genoegzamen grond worden die fragmenten in het Chronicon tot hetzelfde jaar 170 gebracht. Waarschijnlijk schreef Apollinaris zijn Λόγος περὶ τοῦ πάσχα later, nadat de strijd tusschen de oud-Aziatische kerk of de partij der τηροῦντες en de nieuwe richting (οἱ μὴ τηροῦντες), die het vieren van het paaschfeest afkeurde [5]), een steeds bedenkelijker aanzien kreeg en het schrijven van een tegenschrift noodzakelijk maakte. Apollinaris stond aan de zijde der niet-vierders, en

[1]) Euseb. H. E. IV:27, V:16.

[2]) Ed. Dindorf, I, p. 13, 14. Routh, Reliq. sacr. t. I, p. 150 verv. Over de echtheid dezer fragmenten, door Neander in twijfel getrokken, is thans geen verschil meer.

[3]) H. E. V:16. [4]) H. E. IV:26.

[5]) Zie over dezen strijd mijne Kritiek op het Ev. n. Joh., p. 15—17, 465—469.

verweet aan zijne tegenpartij, dat zij, door zich voor haar gevoelen, dat Jezus op den 14den van Nisan het paaschmaal had gehouden, op Mattheus te beroepen, eene meening voorstond, strijdig met de wet, waarin door het slachten van het lam op den veertiende het sterven van Jezus, als het ware pascha, op denzelfden dag, typisch was voorgebeeld, terwijl daarenboven, door hunne opvatting van Mattheus, de evangeliën met elkander in strijd geraakten (στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια) [1]). Dat Apollinaris hierbij het oog had op het vierde evangelie, volgens hetwelk Jezus niet op den veertiende, maar op den dertiende van Nisan den laatsten maaltijd, en dus geen paaschmaaltijd, met zijne discipelen gehouden had, wordt thans, na veel strijds over de vraag, of στασιάζειν t. a. p. absoluut te nemen is, of wel in betrekking staat tot het voorafgaande νόμῳ, vrij algemeen toegestemd. Hieruit volgt dus, dat Apollinaris het vierde evangelie met Mattheus in gelijken rang stelde, en daarbij tevens van de onderstelling uitging, dat beide schriften niet met elkander konden strijden, eene onderstelling, die de erkenning van het gezag van beiden, als „H. Schriften", door Apollinaris in het licht stelt. Ook blijkt zijne instemming met het vierde evangelie uit een tweede fragment in het Chronicon, waar de uitdrukking ὑψωθείς (verhoogd), ter aanduiding van de kruisiging van Jezus, alsmede de vermelding der bijzonderheid, dat „de zijde van Jezus werd doorstoken, en dat hij uit die zijde water en bloed deed vloeijen", niet geacht kunnen worden, van elders dan aan het vierde evangelie ontleend te zijn. Wij zien hieruit, dat bij de partij der niet-vierders het vierde evangelie

[1]) Chron. p. 13. Ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.

geen minder groot gezag had dan het Mattheus-evangelie, zoodat men, waar het in strijd scheen met Mattheus, zich aan het eerstgenoemde hield, en het bericht van Mattheus, waarop zich de tegenpartij met goed recht beriep, waarschijnlijk door harmonistische uitvluchten, gelijk later Hippolytus [1]), onschadelijk wist te maken. Dat Apollinaris het vierde evangelie aan Johannes toekende, blijkt niet, maar is echter waarschijnlijk, daar hij alleen in die onderstelling zijne tegenpartij met wapenen, aan dit geschrift ontleend, met vrucht bestrijden kon.

§ 3.

Dionysius van Corinthe.

Tijdgenoot van Apollinaris was de Corinthische bisschop Dionysius. Waarom Tischendorf zegt, dat hij dezen in zijne beschouwing maar zal overslaan [2]), begrijpen wij niet, indien het waar is wat hij verzekert, dat in de overgebleven fragmenten van genoemden kerkvoogd (170) de Schriften van het N. T. onder den gemeenschappelijken naam van „canoniek" worden samengevat. Afgezien echter hiervan vragen wij, wat er van die verzekering aan is. Dionysius betuigt in zijn brief aan de Romeinen, zich niet te verwonderen, dat sommigen de γραφαὶ κυριακαί (Schriften die op den Heer betrekking hebben), t. w. de evangeliën, vervalschen, daar dit zelfs plaats had met brieven van zooveel minder waarde als de zijne [3]). Dit is het eerste voorbeeld in de tweede eeuw, dat Schriften des N. Ts γραφαί genoemd worden.

[1]) Chron. Pasch. I, p. 13.
[2]) T. a. p, bl. 12.
[3]) Euseb. H. E. IV: 23, § 5.

Welke schriften het waren, die Dionysius met dien naam bestempelde, onze evangeliën en hieronder ook het vierde evangelie, blijkt niet. Intusschen kan zulks waarschijnlijk geacht worden, zonder dat uit de benaming van γραφαὶ κυριακαί het begrip van een volledigen Canon des N. Ts, door Tischendorf hier ingeschoven, kan afgeleid worden. Wat de uitdrukking aangaat „κανὼν τῆς ἀληθείας", met welks gezag Dionysius de Marcionieten bestreed [1]), zij kan niet anders dan van den kerkelijken leerregel, door de traditie vastgesteld, verstaan worden. Van een Canon des N. Ts is hier geen sprake.

§ 4.

Athenagoras.

Ook dezen apologeet gaat Tischendorf voorbij. Waarom? Omdat hij van een Canon of eenig canoniek gezag van Schriften des N. Ts nog niet het minste toont te weten, en, wat de Schriften des N. Ts betreft, zich vergenoegt, met onder enkele andere reminisscensen zich eenmaal op eene plaats van Paulus [2]) en, met en zonder φησί, op woorden van Jezus [3]) te beroepen, die in de synoptische evangeliën voorkomen? of wel, omdat er in zijne „Supplicatio pro Christianis" (176) weinig of niets gevonden wordt, waaruit zijne kennis aan het vierde evangelie blijken kan [4])? Moeten dan de stilzwij-

[1]) T. a. p. § 2.
[2]) De resurr. c. 18.
[3]) Suppl. c. 1, 11, 12, 32, 33.
[4]) De plaatsen, die bij Athenagoras op den Logos betrekking hebben, c. 4, 10, 12, 22, schijnen geene aanhalingen te zijn uit het vierde evangelie.

gende getuigen niet evenzeer als de sprekende door de critiek gehoord worden? Zoo veel is zeker, dat Athenagoras nog geen ander Schriftgezag erkende, dan dat van het O. T., en dat al wat de geschreven en ongeschreven overlevering verkondigde, voor hem alleen daarom vaststond, omdat het overeenstemde met het O. T. „De woorden der profeten", schrijft hij, „bevestigen onze redeneeringen [1])"; en wederom: „wij hebben voor 't geen wij denken en gelooven de profeten tot getuigen, die door den Geest Gods gesproken hebben" [2]).

§ 5.

Theophilus.

Volgens Hieronymus [3]) zou Theophilus, evenals Tatianus, de vier evangeliën tot één geheel vereenigd hebben. Met dit bericht, dat overigens verdacht is, stemt zeer goed overeen, dat de Antiocheensche bisschop in zijn verweerschrift, ter gunste der Christenen, in 180 aan Autolycus geschreven, de evangeliën met de profetische schriften in gelijken rang plaatst, daar allen πνευματόφοροι waren en door éénen Geest van God gesproken hebben [4]). Als Woord Gods (θεῖος λόγος) worden aangehaald Rom. XIII: 7, 1 Tim. II: 2, Tit. III: 1 [5]). De evangeliestem (Matth. V: 18) heeft meer kracht dan het O. T. [6]), en bepaaldelijk wordt op Joh. I: 1, als een woord van Johannes, gewezen, en deze onder de πνευματόφοροι gerekend [7]). Bij Theophilus begint het reeds ten tijde van Dionysius op-

[1]) C. 9.
[2]) C. 7.
[3]) Epist. 151.
[4]) Ad Autol. III: 12.
[5]) III: 14.
[6]) III: 13.
[7]) II: 22.

komende Schriftgezag des N. Ts zich te vestigen. Hij is de eerste kerkelijke schrijver, die de evangeliën, brieven van Paulus en denkelijk ook de Apocalypse [1]) als heilige, geinspireerde Schriften tot gelijken rang verheft als de Schriften des O. Ts, en tevens de eerste, die het vierde evangelie, reeds vóór hem door de latere gnostieken en door Apollinaris gebruikt, bepaaldelijk aan Johannes toekent.

§ 6.

De brief der gemeenten van Vienne en Lyon.

De vervolgingen onder de regeering van Marcus Aurelius Verus + 180 [2]), tegen de Christenen in Gallië ingesteld, waarvan Photinus, bisschop van Lyon, ten jare 178, het slachtoffer geworden was [3]), gaven aan de gemeenten van Vienne en Lyon aanleiding tot het schrijven van een brief aan de broeders van Azië en Phrygië, die door Eusebius bewaard is [4]). Naar het schijnt, dagteekent deze brief van den tijd, dat Irenaeus in de plaats van Photinus [5]) bisschop van Lyon werd. De brief levert het bewijs, dat de meeste Schriften des N. Ts in de gemeenten van Gallië tusschen 175 en 180 bekend waren. De schrijver vlecht in zijne rede woorden in, ontleend aan Luc. I : 6 [6]), Hand. VII : 6 [7]), Rom. VIII : 18 [8]), Phil. II : 6 [9]), 1 Petr. V : 6 [10]).

[1]) Euseb. IV : 19.

[2]) Volgens Eusebius, H. E. V, Proöem., brak die vervolging, waarvan de brief getuigt, los in het 17de jaar van Antoninus Verus, d. i. in 178.

[3]) H. E. V : 1, § 13. [4]) T. a. p. c. 1, 2.

[5]) T. a. p. c. 5, § 3.

[6]) C. 1, § 4. [7]) C. 2, § 1. [8]) C. 1, § 3. [9]) C. 2, § 1.

[10]) § 3.

Ook kent hij het vierde evangelie, waaruit hij Joh. XVI:2 aanhaalt [1]), terwijl elders in dezen brief [2]) op de paracleetsleer van dit evangelie gezinspeeld wordt. Ook uit de pastoraalbrieven [3]) en den eersten brief, naar Johannes genoemd [4]), komen herinneringen voor. Onder de benaming „H. Schrift" komt alleen de „Openbaring" van Johannes ter sprake, waaruit XXI:11 wordt aangehaald [5]), terwijl ook nog in andere bijzonderheden, b. v. in de benaming van Jezus als τὸ ἀρνίον [6]) en in de zinspeling op Openb. I:5, III:14 [7]) een zekere vertrouwdheid met dit geschrift doorstraalt.

§ 7.

Irenaeus.

Bleek uit het voorgaand onderzoek, hoe ten tijde van Theophilus te Antiochië en zoo ook in de gemeenten van Gallië, waarschijnlijk in verband met de steeds klimmende behoefte, om met hoog gezag de ketters te bestrijden, het dogmatisch begrip van „H. Schrift" werd toegepast op Schriften van het N. T., het kan ons dan niet verwonderen, dat Irenaeus, die, onder het episcopaat van Eleutherus [8]) (177—192), zijn werk tegen de ketters schreef [9]), de meeste boeken van het N. T. als de „H. Schriften" (γραφαί [10]), θεῖαι γραφαί, γραφαὶ κυριακαί [11]) citeert en te

[1]) C. 1, § 7. [2]) § 4. [3]) § 1, 2.
[4]) § 4. [5]) § 24. [6]) § 5.
[7]) C. 2, § 2.
[8]) C. haer. III:3, 5. De laatste bisschop van Rome, dien Irenaeus in dit werk kent, is Eleutherus. Van diens opvolger Victor wordt nog geen gewag gemaakt, evenmin als van den strijd tusschen dezen en Polycrates, waarin Irenaeus later betrokken werd.
[9]) C. haer. I:6, 3. Vgl. Euseb. V:20 ep. ad Florinum.
[10]) II:27, 1. [11]) II:5, 20.

zamen met die des O. Ts als het fundament en de grondzuilen van het geloof beschouwt [1]). In die Schriften toch is het evangelie door dezelfde mannen, die het gepredikt hebben, op goddelijken last te boek gesteld [2]), zoodat ook zij in de goddelijke inspiratie deelen, die aan de apostelen te beurt viel. Identisch worden diensvolgens de formules „Mattheus, Paulus zeggen" en „de H. Geest zegt" [3]). Tot deze „H. Schriften" brengt Irenaeus de vier evangeliën [4]), de Handelingen der apostelen, door Lucas geschreven [5]), twaalf brieven van Paulus [6]), den eersten en tweeden van Johannes, de Openbaring als een geschrift van Johannes [7]) en den „Pastor" van Hermas [8]). Slechts van den brief van Paulus aan Philemon is geen spoor voorhanden, wat wegens zijne kortheid en dogmatische onbelangrijkheid niet vreemd en geen bewijs is, dat Irenaeus hem niet voor een geschrift van Paulus zou gehouden hebben. Den brief aan de Hebreërs gebruikt hij weinig en ontleent er geen bewijzen aan [9]), daar hij dien niet aan Paulus toekende [10]). Hetzelfde geldt van de brieven van Jacobus en Judas [11]), die hij vermoedelijk niet aan de apostelen van dien naam toeschreef [12]), en van den tweeden brief van Petrus, waaraan hij waarschijnlijk geene kennis had, daar hij den eerste aanhaalt met de woorden: „Petrus ait in epistola sua" (Petrus zegt in zijnen brief) [13]). Ook van den

[1]) III; 1, 1. [2]) III: 1, 1. [3]) III: 16, 2, 9, V: 30, 4.
[4]) III: 1, 1. [5]) III: 14, 1, 2.
[6]) II: 14, 7; III: 3, 4; 6, 5; 7, 2; 11: 9; 14, 1, 2; 16, 3, 9; 21, 1; IV: 18, 4; 27, 3; V: 2, 3; 6, 1; 13, 3; 14, 3; 15, 3; 25, 1.
[7]) IV: 20, 11; V: 26, 1; V: 30, 3; Verg. Euseb. H. E. V, 8.
[8]) IV, 20, 2. Verg. Eus. H. E. V: 8.
[9]) II: 30, 9; V: 5, 1. Vgl. Euseb. H. E. V: 26.
[10]) Stephanus Gobaras bij Photius, Biblioth. Cod. 232.
[11]) Haer. IV: 16, 2; 13, 4.
[12]) III: 21, 3. [12]) IV: 9, 2. Vgl. Euseb. V: 8, § 3.

derden brief van Johannes is geen spoor. Misschien echter citeert hij met de formule „in epistola sua" (in zijnen brief) [1]) uit de drie brieven als één geheel, waaruit zich dan verklaart, dat hij, een woord uit den tweeden brief aanhalende, verwijst naar de „praedicta epistola" (den voorzegden brief) [2]), waaruit hij woorden aangehaald had, die in den eersten brief voorkomen. Voorts citeert hij de meeste als „heilig" erkende Schriften, onder dezelfde namen, die zij thans in den kerkelijken Canon dragen.

De grond, waarop het gezag dezer Schriften door Irenaeus werd gebouwd, is geen andere, dan het apostolisch gezag der schrijvers. Ook Marcus en Lucas deelen in die eer, omdat de eerste als hermeneut van Petrus [3]) geschreven had en de tweede geacht werd het evangelie, door Paulus verkondigd, te boek gesteld te hebben [4]). Dat deze mannen die boeken werkelijk geschreven hadden, wist hij deels uit vroegere schrijvers, zoo als, ten aanzien van Mattheus en Marcus, uit Papias, deels door mondelinge overlevering, of, gelijk bij de brieven van Paulus en den eerste van Petrus, uit de opschriften.

De vraag, wier beantwoording ons nu verder bezig moet houden, is deze: welke waarde moet aan het oordeel van Irenaeus over den oorsprong dier Schriften worden toegekend?

Van den apostel Mattheus verzekert hij, „dat hij onder de Hebreërs" en wel „in hun eigene taal" „een evangelie heeft uitgegeven, toen Petrus en Paulus te Rome predikten en de kerk aldaar gesticht hadden" [5]). Reeds dit laatste, dat Petrus en Paulus te gelijk te

[1]) III : 16, 5, 8. Vgl. Euseb. t. a. p. [2]) III : 16, 8.
[3]) III : 10, 6. [4]) III : 1, 1.
[5]) III : 1, 1. Euseb. H. E. V : 8.

Rome waren en de kerk aldaar gesticht hadden, bewijst, hoe slecht Irenaeus ingelicht was. Dat Mattheus de auteur was van het eerste evangelie, stond reeds vóór hem vast in de oude Joodsch-Christelijke traditie, die een oorspronkelijk naamloos stuk met den naam van Mattheus-evangelie bestempeld had; en dat Mattheus oorspronkelijk in het Hebreeuwsch geschreven had, komt overeen met het bekende bericht van Papias [1]), die echter óf niet van het Mattheus-evangelie spreekt, dat Irenaeus kende, óf, zoo als anderen meenen, eene Hebreeuwsche vertaling van het oorspronkelijk Grieksche stuk, ten gevolge van hetzelfde misverstand, waarvan later Hieronymus het slachtoffer werd [2]), voor het origineel gehouden heeft. Dit laatste was zeker bij Irenaeus het geval, daar hij het Hebreër-evangelie der Ebionieten aan Mattheus toeschreef [3]). De Ebionieten toch hadden een in 't Hebreeuwsch geschreven evangelie, door sommigen aan Mattheus toegekend; dus had, zoo meende men, Mattheus in het Hebreeuwsch geschreven. Zoo weinig critisch gaat Irenaeus hierbij te werk, dat hij niet eens bespeurt, hoezeer die erkenning van een Hebreeuwsch origineel van Mattheus aan de canoniciteit van den Griekschen Mattheus in den weg stond, en zelfs geene poging doet, om het verband tusschen den Griekschen en den Hebreeuwschen Mattheus aan te wijzen. Genoeg, dat de traditie zoowel het een als het ander leerde.

Van Marcus verhaalt Irenaeus, dat hij een leerling en hermeneut van Petrus was en het door dezen verkondigde evangelie na den dood van Petrus en Paulus had overgeleverd [4]). Ook hier is het duidelijk, dat hij

[1]) Euseb. H. E. III: 39.

[2]) De viris ill. c. 2, 3. Comm. in Mich. VII: 6. Ad. Matth. VI: 11, XII: 13, XXIII: 31, XXVIII: 16, c. Pelag. III: 2.

[3]) C. haer. III: 11, 7.

[4]) C. haer. III: 1, 1.

van Papias afhankelijk is. Alleen het bericht, dat Marcus na de beide apostelen geschreven heeft, berust op eene overlevering, waarvan het fragment van Papias bij Eusebius nog niets weet. De vraag, of Papias of de presbyter Johannes, aan wien hij zijne berichten ontleende, met de λεχθέντα καὶ πραχθέντα (de woorden en daden van Jezus) van Marcus het canonieke Marcus-evangelie bedoelde, kwam bij Irenaeus niet op.

Omtrent den schrijver van het derde evangelie, waarvoor hij Lucas hield, bericht Irenaeus, dat hij een volgeling van Paulus was, en het door dezen gepredikte evangelie had te boek gesteld [1]). Ook schreef dezelfde Lucas „de Handelingen der apostelen". Wááruit Irenaeus dit een en ander wist, meldt hij niet. Uit Hand. XVI : 10 en andere plaatsen, waar de verhaler in den eersten persoon schrijft, maakt hij op, dat de auteur een reisgenoot van Paulus was [2]), en dat Lucas een vriend van Paulus was, wist hij uit Col. IV : 14 en 2 Tim. IV : 11 [3]). Doch van waar had Irenaeus nu de wetenschap, dat deze Lucas en de ongenoemde reisgenoot in het verhaal der „Handelingen" dezelfde personen waren, waartoe geen ons bekend schrijver vóór hem de stof geleverd had? Ook hier rust zijn oordeel op eigene combinatie of op de ongeschrevene traditie, waaraan hij, gelijk bekend is, de grootste waarde toekent [4]).

Van Paulus' brieven lag het voor de hand den apostolischen oorsprong te erkennen, daar zij den naam van den auteur aan het voorhoofd droegen, en de kerkelijke schrijvers vóór Irenaeus, de haeretici niet uitgezonderd, ze gebruikten. Van de antipathie tegen Paulus in

[1]) C. haer. III : 1, 1. [2]) C. haer. III : 14, 1, 2. [3]) T. a. p.
[4]) C. haer. III : 4, 1, 2.

de vroegere kerk weet hij reeds niet meer af. Aan de mogelijkheid, dat enkele brieven niet van Paulus waren, en dat misschien Marcion de pastoraalbrieven niet medetelde, omdat zij nog niet bestonden en wellicht eerst later tegen diens „Antitheses" (verg. 1 Tim. VI : 20) gericht waren, dacht hij van verre niet.

Wij komen tot zijn oordeel over de schriften van Johannes. „Daarna" (na Mattheus, Marcus en Lucas), meldt hij, „gaf Johannes, de discipel des Heeren, die ook aan zijne borst aanlag, gedurende zijn verblijf te Epheze in Azië, waar hij tot aan de tijden van Trajanus leefde, het evangelie uit [1])". Welke waarde aan dit bericht is toe te kennen, blijkt reeds hieruit, dat hij, door ook de „Apocalypse" aan Johannes toe te schrijven, toont, de onwaarschijnlijkheid niet te beseffen, dat deze met elkander strijdende schriften van een en denzelfden schrijver afkomstig zijn zouden. Is dit op innerlijke gronden onaannemelijk [2]), dan volgt hieruit, dat Irenaeus omtrent den oorsprong althans van een dier beide schriften verkeerd was ingelicht. Dat de Apocalypse van Johannes is, zegt hij te weten van presbyters, die Johannes van aangezicht gekend hadden [3]). Intusschen hebben die tijdgenooten van Johannes, waarop hij zich o. a. voor de ware lezing van het getal 666, Openb. XIII : 18, beroept, hem geene verklaring van de beteekenis van dit getal kunnen geven [4]), noch ook bevroed, dat daaraan het Hebreeuwsche Alphabet ten grond lag. Dat diensvolgens met dit getal Nero werd bedoeld, wiens naam zoowel schuilt in 666, als in de andere lezing 616, door Irenaeus vermeld [5]), weet

[1]) C. haer. III : 1, 1. II : 22, 5.
[2]) Zie mijne Critiek op het Ev. naar Joh. bl. 424 v.
[3]) C. haer. V : 30, 1, Euseb. H. E. V : 8.
[4]) C. haer. V : 30, 3.
[5]) Réville, Essais de critique religieuse, 1860, p. 77—145.

hij evenmin als zijne presbyters. Voorts meldt hij, dat de Apocalypse, volgens de eigene opgaven van dit boek [1]) onder Galba opgesteld, tegen het einde der regeering van Domitianus is geschreven [2]). Had hij ook dit van tijdgenooten van Johannes? Hoe slecht intusschen op dit punt onderricht, had Irenaeus echter, als getuigen van de authentie des boeks, mannen als Papias, Justinus, Melito voor zich, die hij zelf in Klein-Azië, even als Polycarpus, kan gekend hebben. Maar nu de bron, waaraan hij zijn bericht omtrent de Johanneïsche afkomst van het vierde evangelie ontleend heeft. Had hij ook dit van diezelfde presbyters vernomen? Hij zegt het niet. Het is ook kwalijk te verwachten, dat mannen als Papias en Justinus, die van het vierde evangelie nog niets wisten [3]), of dat quartodecimaners als Polycarpus [4]) en Melito, wier denkwijze over de paschaviering alle kennis uitsluit aan een geschrift van Johannes, waarin een geheel tegenovergesteld gevoelen bepleit wordt [5]), hem dit geschrift, gesteld, dat zij het kenden, als apostolisch zouden aanbevolen hebben.

Desniettegenstaande meent Tischendorf [6]) nog altijd, dat de betrekking, waarin Irenaeus, volgens zijne eigene

[1]) Openb. XVII : 10. [2]) C. haer. V : 30, 3.

[3]) Zie boven, bl. 19—21, 27—42.

[4]) Bl. 43—45. Tischendorf, bl. 68, noemt het »een ongelukkige poging om uit de Klein-Aziatische paschaviering een strijd af te leiden met het evangelie van Johannes." Was het hem echter geoorloofd, na al wat hierover reeds geschreven is, zich met een paar regels van dit vraagstuk af te maken? Was het hem dan onbekend, dat vroeger Gieseler, Neander, Lücke dien strijd erkenden, en daarom aan zekere accommodatie van Johannes dachten, waarbij hij zich naar eene bestaande gewoonte zou geschikt hebben, en dat eerst later Weitzel en anderen, het gevaar inziende, waarmeê die opvatting de authentie van het vierde evangelie bedreigde, eene gansch andere voorstelling van dien strijd gegeven hebben? Vgl. mijne Critiek op het Ev. naar Joh. bl. 465.

[5]) Bl. 8.

verklaring, in zijne vroege jeugd (παῖς ὢν ἔτι) tot Polycarpus, den leerling van Johannes, had gestaan [1]), ten waarborg strekt, dat Irenaeus omtrent al wat Johannes betrof, dus ook ten aanzien van den oorsprong van het vierde evangelie, behoorlijk ingelicht zal geweest zijn. Men placht vroeger, met het oog hierop, aldus te redeneeren: ware het vierde evangelie niet van Johannes, dan zou Polycarpus aan Irenaeus dit gezegd hebben, en zou deze het in dit geval niet aan den apostel hebben kunnen toeschrijven. Doet hij dit laatste evenwel, dan blijkt hieruit, dat Polycarpus hem het tegendeel niet gezegd had, en dus het evangelie aan Johannes toekende. De vraag is echter, of Polycarpus zich over dit geschrift kon uitlaten, toen Irenaeus in Klein-Azië, als knaap, misschien in 155, — daar hij omstreeks 140 werd geboren, — aan zijne voeten zat? Bestond dit geschrift, dat Justinus in 150 of 155 nog niet kende, reeds op het genoemde tijdstip, en zoo ja, was het dan reeds aan Polycarpus bekend? Is er zelfs een blijk, dat Polycarpus vóór zijn dood het toen reeds bestaande vierde evangelie kende [2]), en, zoo dit het geval ware, zal hij zich dan gehaast hebben, om Irenaeus, die zich toen waarschijnlijk niet meer in Klein-Azië bevond, te verwittigen, dat het stuk onecht was? Is het daarenboven bewezen, dat, bijaldien het vierde evangelie den grijsaard vóór zijn dood mocht bekend zijn geworden, het toen reeds door sommigen als een geschrift van Johannes werd aangemerkt, en zoo dit eens niet het geval was, behoefde Polycarpus de echtheid dan te ontkennen? Doch waartoe al die redeneeringen? Had Irenaeus voor zijne meening, dat het vierde evangelie van Johannes afkomstig was, Polycarpus als zegsman kun-

[1]) Brief van Irenaeus aan Florinus bij Euseb. H. E. V:20.
[2]) Zie boven, bl. 47—55.

nen aanvoeren, waarom heeft hij dit dan niet gedaan, gelijk hij zich voor den Johanneïschen oorsprong der Apocalypse op Klein-Aziatische presbyters beroepen heeft? Dat hij dit niet gedaan heeft, niettegenstaande het groote voordeel, dat zulk eene autoriteit hem in zijn strijd, vooral tegen de ketters, die het Johannes-evangelie verwierpen (qui illam speciem non admittunt, quae est secundum Johannis evangelium) [1], zou hebben opgeleverd, bewijst immers, dat hij van Polycarpus, noch in zijne jeugd, noch later, iets omtrent den oorsprong van dit evangelie vernomen had.

Het oordeel van Irenaeus over het vierde evangelie in zijn boek tegen de ketters in zijne laatste levensjaren (+ 202), ten tijde van den Romeinschen bisschop Eleutherus geschreven, bewijst dus niets anders, dan dat de Klein-Aziatische traditie, die, sedert Apollinaris en Theophilus (170—180), dit geschrift aan Johannes had toegekend, zich in de laatste jaren der tweede eeuw ook naar Gallië verbreid had. Of er voor die traditie grond was, heeft Irenaeus niet onderzocht. Was de oncritische man, die de Nicolaïeten der „Openbaring" voor eene gnostieke secte hield, welke Johannes in zijn evangelie (!) bestreden had [2], die lichtgeloovig genoeg was, om op rekening van presbyters, die Johannes gezien hadden, te stellen, en voor zich zelven als waarheid aan te nemen het bericht, dat Jezus, volgens Johannes, zou geleerd hebben, dat „in het duizendjarig rijk wijnstokken groeijen zouden, voorzien van 10000 ranken, ieder voorzien van even zoo vele druiventrossen, die wederom ieder 10000 druiven zouden opleveren" [3], en, niettegenstaande zijne kennis aan man-

[1] C. haer. III : 11, 3.
[2] C. haer. III : 11, 1. Verg. Hippol. Philos. VII : 36.
[3] C. haer. V : 33, 3.

nen, die Johannes gezien hadden, zich kon inbeelden, dat Johannes de „Openbaring" onder Domitianus (+ 96) had geschreven, tot zulk een onderzoek in staat? Wilde men op de berichten van Irenaeus afgaan, dan zou Johannes, in geval hij het evangelie na de Apocalypse geschreven had, in twee jaren tijds (want Johannes leefde tot 98, tot aan den tijd van Trajanus) van den Joodsch-Christelijken antignostischen apocalypticus, de wijsgeerige, anti-Joodsche evangelist geworden zijn; of, zoo hij het evangelie vóór de Apocalypse schreef, van een vurig bestrijder van het Joodsche Christendom, zich tot den vurigsten aanhanger van het Judaïsme bekeerd hebben. Wat, vragen wij, is er in de historische critiek met zulke getuigen aan te vangen? Ware het niet beter, al wat Irenaeus omtrent den oorsprong der evangeliën verhaalt, te laten voor hetgeen het is, en zijne berichten als traditiën te beschouwen, waarvan hij zelf de historische bron niet kende?

§ 8.

Clemens Alexandrinus.

Dezelfde Schriftbeschouwing, die wij bij Irenaeus aantreffen, wordt ook bij Clemens (+ 220) gevonden. Hierop beroept zich ook Tischendorf [1]), wat hem wel door niemand zal betwist worden. Zoo wel het O. als het N. T. is in de schatting van Clemens „het Woord Gods", door den „H. Geest" gesproken [2]). Volgens Eusebius, bracht hij tot „de H. Schriften" al de

[1]) Bl. 6.

[2]) Strom. III: 10, 10, VII: 16. Cohort. ad gent. 9. Vgl. Euseb. H. E VI: 14.

boeken des N. Vs, de brief aan de Hebreërs, die van Judas, de overige catholieke brieven en de „Openbaring" van Johannes niet uitgezonderd [1]). Of dit bericht nauwkeurig is, kan, daar wij niet alle schriften van Clemens, bepaaldelijk niet de Hypotyposen, die Eusebius las, bezitten, niet met zekerheid bepaald worden. Twijfel hieraan wekt wat elders over de boeken des N. Ts bij Clemens wordt gevonden. Op het niet vermelden door Clemens van den brief aan Philemon is, even als op hetzelfde verschijnsel bij Irenaeus, niet veel gewicht te leggen. Opmerkelijk is daarentegen, dat hij den brief van Jacobus niet gebruikt, en, ofschoon van meer dan éénen brief van Johannes gewag makende, den derden niet schijnt te kennen. Bij eene aanhaling toch uit den eersten brief noemt hij dezen (*τὴν μείζονα ἐπιστολήν* (den grooteren brief), welke uitdrukking slechts aan twee doet denken [2]). Evenmin wordt eenige herinnering aangetroffen uit den tweeden brief van Petrus, door Eusebius onder de „antilegomena" gerangschikt. Voorts bedient zich Clemens van schriften, die in den lateren Canon niet werden opgenomen, van de brieven van Clemens Romanus [3]) en van Barnabas [4]), die hij apostelen noemt [5]), en haalt den „Pastor" van Hermas [6]), de

[1]) H. E. V:1.

[2]) H. E. VI:14: *Ἐν ταῖς ὑποτυπώσεοι — πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποιήται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών, τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς, — καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναι φησί, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῇ φωνῇ.*

[3]) Strom. II:15, § 66.

[4]) Strom. I:7, § 38; IV:17, § 107; V:12, § 81; VI:8, § 65. Verg. Euseb. VI:14.

[5]) Strom. II:6, § 31; 7, § 35; 15, § 67; 18, § 84; 20, § 116; V:8, § 52; 10, § 64.

[6]) Strom. IV:17, § 197; II:7, § 35.

[7]) Strom. I:29, § 181.

Sibyllijnen en de boeken van Hystaspes [1]) als geïnspireerde Schriften aan. Hieruit blijkt dus, dat de Canon van het N. T. ook toen nog niet gesloten was. Schriften, die er in werden opgenomen, worden door Clemens voorbijgezien, andere, die er van uitgesloten werden, als „H. Schriften" erkend, en zelfs schriften, als het κήρυγμα Πέτρου [2]), de apocalypse van Petrus, het evangelie der Egyptenaars, het evangelie der Hebreërs en de overlevering van Matthias, met achting vermeld [3]).

Ook aan het oordeel van Clemens is weinig historische waarde toe te kennen. Ook hij volgt, zonder critiek, de bestaande overlevering. Diensvolgens leert hij, dat van de evangeliën het eerst die geschreven zijn, welke de geslachtregisters van Jezus meêdeelen, dus Mattheus en Lucas [4]). Van het tweede evangelie meldt hij: „toen Petrus te Rome [5]) in het openbaar predikte, spoorden vele aanwezigen Marcus, die Petrus reeds sedert lang gevolgd en zijne redenen onthouden had, aan, om het door dien apostel gepredikte op te schrijven. Aan dit verlangen voldeed Marcus en deelde zijn evangelie mede aan hen, die het begeerden. Toen Petrus van dit voornemen van Marcus kennis kreeg, keurde hij dit evenmin af, als dat hij er toe aanspoorde" [6]). Men ziet hoe de Marcus-traditie van Papias, door Irenaeus reeds vermeerderd, hier wederom anders voorgesteld wordt. Volgens Irenaeus zou Marcus zijn evangelie eerst na den dood van Petrus, volgens Clemens, nog bij het leven van den apostel geschreven hebben. Dit niet alleen. Op eene andere plaats van hetzelfde werk

[1]) Strom, VI: 5, § 43. [2]) Strom. VI: 5, § 42; II, § 68.
[3]) Strom. II, § 45; VII: 13, § 82. Euseb. VI: 14 uit de Hypotyposen. Grabe, Spicil. Patr. I, p. 15, 55, 71, II, p. 117.
[4]) Euseb. VI: 14, § 3, uit de Hypotyposen. [5]) T. a. p.
[6]) Clem. Al. Hypotyp. bij Eusebius, H. E. VI: 14.

schrijft Clemens, met zich zelven in strijd: „Petrus, van het schrijven van Marcus door eene openbaring des H. Geestes onderricht, verheugde zich over den ijver der mannen, die Marcus daartoe hadden aangespoord, en bekrachtigde het evangelie van Marcus met zijn gezag, opdat het voor de behoefte der gemeenten zou kunnen dienen" [1]). Het laatst van allen, zegt Clemens, schreef Johannes een pneumatisch evangelie, in onderscheiding van de somatische, die reeds bestonden, en deed dit, gedreven door den H. Geest (πνεύματι θεοφορηθείς), op verzoek zijner leerlingen (προτραπείς ὑπὸ τῶν γνωρίμων) [2]). Voeg hierbij, dat Clemens den brief aan de Hebreërs voor eene Grieksche, door Lucas gemaakte vertaling hield van een Hebreeuwsch origineel, dat hij aan Paulus toekent [3]); Barnabas voor een der zeventig discipelen verklaart [4]), en voorts bericht, dat Johannes na den dood van den tyran (Domitianus) uit Patmos naar Epheze terugkeerde, eene sage, die op misverstand van Openb. I: 9 rust, — en men zal overtuigd zijn, dat ook Clemens in zijne berichten over den oorsprong van de boeken des N. Ts geen onvoorwaardelijk geloof verdient. Opmerkelijk alleen is, dat ook hij nog altijd, in weerwil van de getuigenis van het vierde evangelie, den duur van 's Heeren openbaar leven met de Synoptici tot één jaar beperkt [5]), en, — door het vierde evangelie als een geestelijk evangelie, waarin Jezus κατὰ πνεῦμα voorkomt, te onderscheiden van de overige evangeliën, τὰ σωματικά genoemd, omdat zij Jezus voorstellen naar het vleesch, d. i. zoo als hij zichtbaar was opgetreden (vgl.

[1]) T. a. p. Euseb. II: 15.
[2]) VI: 14 (Hypotyp.).
[3]) T. a. p. (Hypotyp.).
[4]) Strom. II: 20, § 116.
[5]) Strom. I: 21, § 145: καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἔδει αὐτὸν κηρῦξαι, καὶ τοῦτο γέγραπται. Τοῦτο καὶ ὁ προφήτης εἶπε (Jes. LXI: 1). καὶ τὸ εὐαγγέλιον.

2 Cor. V : 12, 16), — toont te beseffen, dat de woorden en feiten van Jezus, die in dit evangelie voorkomen, met afwijking van de historische realiteit, in een idealistisch licht geplaatst zijn.

§ 9.

Tertullianus.

Wenden wij ons van de Grieksche naar de Latijnsche kerk van dit tijdvak, dan hooren wij den Carthaagschen presbyter (+ 220—240), evenals zijn Grieksche tijdgenooten, de boeken des O. en N. Ts voor „Woorden Gods" verklaren. Zij dragen den naam van „de Schrift" (Scriptura, instrumentum divinarum Scripturarum). Ook vinden wij de uitdrukking gebezigd van „Nieuwe Testament" [1]). Hij brengt hiertoe al de boeken van den lateren Canon, ook den brief van den „apostel" Judas [2]), uitgezonderd, naar het schijnt, de brief van Jacobus [3]), de derde brief van Johannes, de tweede van Petrus, dien hij nergens toont te kennen, en de brief aan de Hebreërs, dien hij niet onder de „H. Schriften" rekent, maar aan Barnabas toekent [4]). Den „Pastor" van Hermas, in zijne vóór-Montanistische periode nog hoog vereerd [5]), verwierp hij later, als in strijd met zijne begrippen over de onthouding van het huwelijk [6]). Hij volgt hierbij den regel, dat de benaming „H. Schrift" alleen toekomt aan schriften van apostelen, waaronder ook Marcus en Lucas om hunne betrekking tot Petrus en Paulus gerekend worden, en stelt tot maatstaf, of eenig geschrift

[1]) C. Praxeam, c. 15.
[2]) De cultu feminarum. I : 3.
[3]) Verg. Scorpiac. c. 12.
[4]) De pudicitia, c. 20.
[5]) De oratione, c. 12.
[6]) De pudicitia c. 10, 20.

van een apostel is, het gezag der kerken, die door de apostelen gesticht waren [1]). Men heeft toch, volgens hem, te onderzoeken, „wat de Corinthiërs van Paulus geleerd hebben, naar welken regel de Galatiërs verbeterd zijn, wat de Philippensen, Thessalonicensen, Ephesiërs lezen, en wat de naburige Romeinen laten hooren, aan wie Petrus en Paulus het evangelie, met hun bloed bezegeld, nagelaten hebben. Ook heeft men de kerken te ondervragen, door Johannes gesticht" [2]). Maar had dan Tertullianus dit alles onderzocht? Had hij b. v. te Epheze berichten ingewonnen omtrent den brief, dien Paulus aan die gemeente zou geschreven hebben? Stond hij met de genoemde gemeenten in briefwisseling, of had hij zich derwaarts in persoon begeven? Hadden hem de Romeinen zoo bij uitnemendheid goed ingelicht, wanneer hij op hun gezag verhaalt, dat Petrus aldaar het evangelie gepredikt en den marteldood ondergaan had? Konden die gemeenten ook al van Schriften getuigen, die oorspronkelijk aan haar gericht waren, wij vragen: welke waarde kon hare getuigenis hebben, ter beslissing der vraag, wie b. v. de evangeliën geschreven hadden? Wist men dit dan te Rome of te Philippi beter dan te Carthago? En toch verklaart Tertullianus het gezag dier kerken voor den grond, waarop de authentie ook der evangeliën rust [3]).

Men ziet hieruit, dat de „groote Afrikaan", zoo als hij door Tischendorf genoemd wordt, geen ernstig onderzoek heeft ingesteld naar den oorsprong van de Schriften des N. Ts. Zijn gebrek aan critiek komt vooral uit door de wijze, waarop hij Marcion weêrlegt. Hij bewijst uit

[1]) C. Marc. IV: 5: » In summâ constabit, id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum."

[2]) T. a. p.

[3]) T. a. p.

Marcions eigene verklaringen, dat de kerkelijke Lucas ouder is dan het excerpt van Marcion. De canonieke Lucas, zegt hij, werd overal erkend, terwijl van Marcions evangelie niemand kennis droeg. Maar volgt nu hieruit, zonder meer, dat Lucas' geschrift niet geïnterpoleerd was geworden, en dat Marcion hiernaar geen onderzoek mocht doen? Dat hij de leer van Marcion als onevangelisch verwerpt, stond hem vrij; ook de aanwijzing, dat deze zich in zijne critiek door dogmatische, niet door historische redenen had laten leiden; maar zijn hoofdargument tegen Marcion: de kerkelijke Lucas bestond vóór het zuiveringsproces van Marcion; dus kan dat evangelie niet geïnterpoleerd zijn, dus moet het er oorspronkelijk zóó uitgezien hebben, als het in zijnen tijd bestond, gaat waarlijk toch niet op. Marcion zou hebben kunnen antwoorden: mijn evangelie bevat de oorspronkelijke kern van Lucas; niet mijn, maar uw Lucasevangelie is geïnterpoleerd. Zou dat antwoord zoo onredelijk geweest zijn? Blijft het ook nu nog niet de taak der critiek, de oudere en latere bestanddeelen van het derde evangelie zoo mogelijk te leeren onderscheiden? Voorts verwart Tertullianus, gelijk wij vroeger opmerkten [1]), de tijden, wanneer hij zich tegen Marcion beroept op het evangelie van Johannes. Dat dit evangelie reeds vóór Marcion, als een geschrift van Johannes, bestond, stond bij Tertullianus vast; maar heeft hij dit bewezen en dus te recht geloofd? Of wist hij ook dit uit de getuigenis der „Johanneïsche gemeenten (ecclesiae, Johannis alumnae) en uit de volgorde der bisschoppen (ordo episcoporum), die tot Johannes opklom"? Welke gemeenten en welke bisschoppen hadden hem daarvan onderricht? De Klein-Aziatische? Papias, Polycar-

[1]) Zie boven, bl. 83, 84.

pus, Melito, die, tot den paschastrijd in 160 toe, van dit evangelie geen gebruik maakten? en blijkt het, dat Tertullianus de schriften dier mannen had gelezen? Met welk recht, vragen wij dus, roept Tischendorf het gezag van Tertullianus in, wiens erkenning der N. Testamentische Schriften op niets anders rustte, dan op de getuigenis der kerken in zijnen tijd, waarvan het niet eens blijkt, dat hij ze, die te Rome uitgezonderd, persoonlijk ondervraagd heeft, en op tradities, wier oorsprong noch hij noch zijne tijdgenooten konden aanwijzen, en die, zoo ons vroeger onderzoek nauwkeurig was, voor het vierde evangelie althans, niet hooger opklimmen dan een dertigtal jaren vóór dat Tertullianus, onder de regeering van Septimius Severus (193—211), zijne meeste boeken schreef? Wat wist Tertullianus van Johannes? Wat anders dan de fabel, dat deze, in kokende olie geworpen, ongedeerd daaruit kwam en daarop naar een eiland gebannen is [1]? Welk vertrouwen kan er over het geheel, in zaken van historischen aard, geschonken worden aan een man, die in zijne onkunde de Nicolaïeten met de latere Caïnieten verwart [2], de Ebionieten voor eene secte houdt, door zekeren Hebion gesticht [3], en lichtgeloovig genoeg was, het boek „Henoch" voor een ante-deluviaansch geschrift te houden, dat, schoon verzwolgen in den vloed, door Noach, den kleinzoon des auteurs, kon hersteld zijn [4]?

[1]) Praescr. c. 36. [2]) T. a. p. c. 32. [3]) T. a. p.
[4]) De cultu feminarum, I: 3.

§ 10.

Het fragment van Muratori.

Dit stuk, door Muratori[1]), uit een handschrift, berustende op de Bibliotheek te Milaan, in 1740 uitgegeven, is, blijkens eene aanwijzing in het stuk zelf voorkomende, afkomstig uit het laatste vierde der tweede eeuw. Volgens den opsteller toch was de „Pastor" van Hermas „nuperrime temporibus nostris" (zeer onlangs in onzen tijd) geschreven, en wel toen Pius (142—157) den bisschoppelijken zetel te Rome bekleedde. Dat hieruit volgen zou, dat het fragment reeds van 170 zou dagteekenen[2]), is niet noodzakelijk, daar, gelijk Volkmar[3]) aangetoond heeft, de schrijver niet anders heeft willen zeggen, dan dat de „Pastor van Hermas" niet tot de „H. Schriften" mocht gerekend worden, daar dit geschrift, evenmin tot het O. T. als tot de apostolische schriften behoorende, eerst zeer onlangs (nuperrime temporibus nostris), d. i. in den lateren na-apostolischen tijd, was opgesteld. Van dit tijdvak nu kon iemand, b. v. omstreeks 180, als van „tempora nostra" spreken, en het, in tegenstelling met het apostolisch tijdvak, met „nuperrime" aanduiden[4]).

Wij treden hier niet in een bijzonder onderzoek naar de oorspronkelijke taal, waarin dit stuk werd opgesteld, zij het, volgens Hug[5]) en Hilgenfeld[6]), in het

[1]) Zie Antiquitates Ital. med. aevi, t. III, p. 854.
[2]) Tischend., p. 6.
[3]) Der Urspr., p. 28.
[4]) Loman, Bijdragen ter Inleiding op de Joh. schriften, bl. 29.
[5]) Einl. 3te Aufl. I, p. 125. II, p. 507.
[6]) Der Kanon, p. 39 verv.

Grieksch, of, volgens anderen, in het Latijn geschreven, maar bepalen ons tot het meêdeelen en beoordeelen der hoofdresultaten, waartoe het onderzoek van Hug, Wieseler[1]), Credner[2]), Hilgenfeld, Volkmar[3]), en onder ons van D. van Heyst[4]), van Gilse[5]), Niermeyer[6]) en Loman[7]) geleid heeft Het stuk heeft al het aanzien van eene verdediging van het gezag der in den tijd des opstellers als canoniek geldende Schriften. Waarschijnlijk ging in het verloren geraakte gedeelte van het fragment eene lijst der boeken van het O. T. vooraf, daar de „Pastor" van Hermas wordt uitgesloten, als noch onder de apostolische schriften, noch „onder de profeten" (des O. Ts) te rangschikken. Het fragment begint met een afgebroken volzin, waarna van Lucas als van het derde evangelie en van dat van Johannes melding gemaakt wordt, waaruit blijkt, dat de schrijver reeds over de twee eerste evangeliën gehandeld had. De Muratorische lijst bevat dus de vier evangeliën. Hierna volgt het boek der „Handelingen", dat, even als het derde evangelie, wordt toegekend aan Lucas, die als „secundus" (volgeling)[8]) van Paulus, en als ooggetuige der gebeurtenissen wordt voorgesteld, wat, volgens den

[1]) Stud. u. Krit. 1847, IV, p. 815 verv.

[2]) Gesch. des N. T. Canons, herausgegeben von G. Volkmar, p. 141 verv.

[3]) Theol. Lit. Bl. 1859. Der Ursprung uns. Evv. p. 28.

[4]) Over het Kanoniek gezag des N. Ts. Werken van het Haagsch Genootschap, 1834, bl. 240 verv.

[5]) Disputatio de antiq. libr. sacr. N. T. Catalogo, qui vulgo fragmentum Muratorii appellatur, 1852.

[6]) Magazijn, III, bl. 374 en Bijdragen ter verdediging van de echtheid der Johann. Schriften, 1852, bl. 61 verv.

[7]) T. a. p.

[8]) Het is niet noodig, met van Gilse »secundum" in »secum" te veranderen, evenmin als »sui studiosum" in de plaats te stellen van »juris studiosum", dat zeer wel beteekenen kan een voorstander van het recht, een homo justus, vooral »wanneer »juris studiosum", volgens Hilgenfeld, eene vertaling zijn mocht van het Grieksche *δικαίου ζηλωτήν*.

canonist, daaruit blijkt, dat Lucas den marteldood van Petrus (passio Petri) en de reis van Paulus uit Rome naar Spanje onvermeld laat [1]). Nu volgen de Paulinische brieven, en wel in deze volgorde: aan de Corinthiërs, aan de Ephesiërs, aan de Philippensen, aan de Colossensen, aan de Galaten, aan de Thessalonicensen, aan de Romeinen. De fragmentist doet opmerken, dat Paulus aan zeven gemeenten schreef, zóó echter, dat er aan de Corinthiërs en Thessalonicensen twee geschreven werden. Behalve dit negental, behooren ook de particuliere brieven van Paulus, aan Philemon, Titus en Timotheus tot den kerkelijken Canon. Voorts maakt de canonist melding van een brief aan de Laodiceërs, met het oog op Marcion, door wien de brief aan de Ephesiërs voor dien aan de Laodiceërs werd gehouden [2]), alsmede van een brief aan de Alexandrijnen (aan de Hebreërs), op naam van Paulus [3]), en van „vele andere" schriften, die het der kerk verboden is te lezen. Tot die laatste klasse, zegt hij,

[1]) Voor »semote" kan met Niermeyer, Magazijn, III, p. 376 »semota" en voor »passionem" (misschien volgens het Grieksche πάθος, nom. en acc. te gelijk) »passio" gelezen worden, eene vergissing, waaruit »profectionem" (l. profectio) van zelf volgen moest. Loman, bl. 139, wil, o. i. zonder genoegzamen grond, gelezen hebben, »semotâ passione et profectione", in welk geval Lucas het subject van »declarat" wordt.

[2]) Tertull. Adv. Marc. V: 11, 17.

[3]) Onwaarschijnlijk is het, dat de fragmentist, zoo als Hilgenfeld beweert, Canon, p. 42, den Hebreërbrief als eene fictie van Marcion zou beschouwd en verworpen hebben. Deze meening vervalt, door óf in de zinsnede »fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest" achter Pauli nomine een punt te zetten, dan een nieuwen zin te doen aanvangen met »fictae enz." en potest als een plompe vertaling van δύνανται (ἄλλα πολλά) of van ἔξεστι te beschouwen; óf anders eene trajectie te beproeven en te lezen: »fertur etiam alia ad Alexandrinos Pauli nomine, etiam ad Laodicenses fictae (l. ficta) ad haeresem Marcionis, et (ut?) alia plura, quae (ep. ad Laod.?) recipi non potest (possunt?).

behooren echter niet de brief van Judas en de twee brieven, die in het opschrift den naam van Johannes [1]) dragen. Die schriften toch worden, evenals het boek „de Wijsheid van Salomo", door de kerk erkend. Tot de erkende Schriften behooren verder de Apocalypse van Johannes en ook de Apocalypse van Petrus, ofschoon sommigen dit boek verwerpen. Daarentegen is de „Pastor" van Hermas geen canoniek geschrift, ofschoon hij behoort gelezen te worden. Volstrekt verworpen, eindelijk, wordt al wat van de Marcionieten en Valentinianen, Basilides en andere dergelijke ketters afkomstig is.

Uit deze opgave blijkt, dat de fragmentist drie klassen van schriften des N. Ts onderscheidt. Tot de eerste brengt hij de algemeen erkende vier evangeliën, de Handelingen, de dertien brieven van Paulus en de Openbaring van Johannes. Werd, gelijk wij vroeger zagen, door de kerkelijke schrijvers niet eenstemmig gedacht over den brief van Judas en den tweeden en derden brief van Johannes, dit gaf den fragmentist aanleiding om meer opzettelijk zijne overtuiging uit te spreken, dat niet alleen de brief van Judas, maar ook de twee genoemde brieven van Johannes, zoowel als de eerste, die, regel 28, reeds vermeld was, als catholiek moesten erkend worden, een gevoelen, dat ook reeds in de aanhaling in epistolis [2]) was uitge-

[1]) »Superscriptio (l. superscripti, daar io door een schrijffout dubbel werd geschreven) Johannis duae" verklaar ik: »de twee (brieven) van den in het opschrift vermelden Johannes, zoodat de door Credner voorgestelde verandering van superscripti in superscriptae even onnoodig is als de vertaling van superscripti door bovenvermeld, in welke beteekenis het woord, voor zoo ver ik weet, niet voorkomt. Ook de verandering van duae in duas (tweetal) (Loman) schijnt onnoodig.

[2]) Onnoodig is het, met Loman, p. 60, te stellen, dat »in epistolis suis", volgens een bekend spraakgebruik, hetzelfde beteekent als »in epistola". Verg. boven, bl. 48. De fragmentist, eene plaats aanhalende uit den eersten brief, kon schrijven: »Johannes in epistolis" (zoo schreef Johannes »in zijne

sproken. Dat hij ze zou gehouden hebben voor schriften, door vrienden van Johannes ter zijner eer geschreven, is onwaarschijnlijk, 1° daar zulk een oordeel over de brieven van Johannes gansch geïsoleerd staat, 2° omdat de schrijver ze in dit geval, volgens den regel, dat alleen apostolische schriften als catholiek of canoniek gelden, evenmin als den „Pastor van Hermas", onder de catholieke brieven zou hebben kunnen opnemen [1]). Deze meening rust op eene conjectuur van Credner, door van Gilse, Hilgenfeld en Loman overgenomen, waarbij in de woorden: „Johannis duae in catholicâ (ecclesiâ) habentur et Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta", het woord et in ut veranderd werd. Het onnoodige van deze conjectuur stelde Niermeyer [2]), wiens arbeid aan Loman onbekend bleef, in het licht, door de aanwijzing, dat ook op andere lijsten, bij Epiphanius [3]) en Athanasius [4]), wij voegen er bij Rufinus (400) [5]), het boek „de Wijsheid van Salomo" [6])

brieven"), even als men zegt: »Spinoza schrijft in zijne brieven", ofschoon hij het in een bepaalden brief schrijft. De »brieven" staan hier tegen het evangelie over. Zie Niermeyer, Magazijn, t. a. p. De plaatsen, door Loman aangehaald, waar epistolae voor epistola staat, bewijzen m. i. niet, dat ook »in epistolis suis" vertaald zou kunnen worden: »in zijnen brief". Omtrent de authenticiteit van den eersten brief bestond toen nergens twijfel, wel omtrent die der beide andere. Ook daarom is het waarschijnlijk, dat met duae de tweede en derde brief bedoeld worden.

[1]) Dat hij dit doet, bewijst het meervoud in epistolis suis en de woorden »in catholicâ (ecclesiâ) habentur."

[2]) Bijdragen ter verdediging van de echtheid der Johanneïsche schriften, 1852, bl, 62.

[3]) Haer. III, p. 941.

[4]) Opp. II : p. 38. Verg. ook Eusebius, H. E. V : 26, waar Irenaeus insgelijks de *Σοφία Σαλομῶντος* met den Hebreërbrief verbindt.

[5]) Expos. in Symb. Apost., te vinden in de Opp. Cypriani, ed. Pamelii, 1593, p. 575.

[6]) Of hiermeê bedoeld wordt het apocriefe boek »de Wijsheid", zooals wij

onder en na de Schriften des N. Ts genoemd wordt. Ook bewijst de singularis „scripta", dat, wat van die vrienden door den fragmentist gezegd wordt, geene betrekking heeft op de „duae" van Johannes, maar op de „Sapientia" alleen. Tot de tweede klasse van schriften, die, zonder canoniek te zijn, gelezen mogen worden, brengt de fragmentist, blijkens „fertur" en „Pauli nomine", den brief aan de Alexandrijnen (Hebreërbrief) [1]), die op naam van Paulus ging, de apocalypse van Petrus, wel door den fragmentist, maar niet door allen erkend, en den „Pastor". Tot de laatste klasse brengt hij de volstrekt verwerpelijke evangeliën-literatuur der gnostieke secten, en, naar het schijnt, ook den veronderstelden brief aan de Laodiceërs, als een onecht stuk van Marcion. De beide brieven van Petrus en die van Jacobus blijven onvermeld. Waaraan dit is toe te schrijven, is nog niet opgehelderd. Dat ook Tertullianus die brieven niet gebruikt, geldt alleen van Jacobus en van den tweeden Petrusbrief. Verzekert Loman hetzelfde van den eersten Petrusbrief, dan zag hij de aanhaling in Tertullianus geschrift „contra gnosticos scorpiace" voorbij, waar Petr. I : 20, 21, ingeleid door „Petrus quidem ad Ponticos", wordt aangehaald [2]).

Behalve deze laatste, nog onverklaarde omstandigheid [3]),

meenen zouden, of de Spreuken van Salomo, zoo als Credner en Loman, p. 55, meenen, is voor ons onderzoek onverschillig.

[1]) Volgens de door ons gevolgde interpunctie van den tekst, behoeven wij niet met Hilgenfeld, Canon, p. 43, te stellen, »dass der Hebräërbrief noch durchaus verworfen wird".

[2]) C. 12.

[3]) De verandering van »tantum", in »unam", door Wieseler voorgeslagen, waardoor in het fragment ook de eerste Petrusbrief zou voorkomen, past te weinig in den samenhang, om ze te kunnen goedkeuren. De weglating van den eersten Petrusbrief, zelfs onder de Schriften tot de tweede en derde klasse behoorende, blijft dus nog altijd onverklaard.

levert deze lijst niets op, dat men ook niet van elders weet. In de critiek kan ook deze door en door oncritische fragmentist niet als een bevoegd getuige optreden. Dat Lucas een reisgezel (secundus) van Paulus was, stond reeds vóór hem bij Irenaeus, op weinig afdoende gronden, vast. Dat Johannes, op verzoek zijner medeleerlingen en medeopzieners, en na eene openbaring, aan Andreas te beurt gevallen, zijn evangelie schreef, is eene uitbreiding der sage, die bij Clemens Alex. in eenvoudiger vorm wordt aangetroffen [1]). Zijn bewijs voor de authentie van het vierde evangelie uit Joh. I:1 rust op eene petitio principii en daarenboven nog op eene vervalsching van den tekst, daar hij voor „dat verkondigen wij u", wat de brief heeft, in de plaats stelt, „dat hebben wij u geschreven". Even oncritisch is de bewering, dat de brieven van Paulus door hunne opschriften zelve bewijzen, van waar en om welke reden zij gezonden werden; alsof er geene verdichte brieven zijn konden [2]), en de fragmentist zelf niet dien aan de Laodiceërs voor een fictie verklaard had. Voorts vat hij het feit, dat Marcion den Ephezerbrief voor dien aan de Laodiceërs hield, zóó op, alsof er, volgens Marcion, nevens en behalve den Ephezerbrief, nog een afzonderlijke brief aan de Laodiceërs zou bestaan hebben [3]). Curieus is ook, dat Paulus, aan zeven gemeenten schrijvende, het voorbeeld gevolgd had van zijnen voorganger (!) Johannes, die in de Apocalypse ook aan zeven gmeenten had geschreven. Eindelijk gelooft hij, dat Paulus eene reis naar Spanje gedaan heeft. Proeven genoeg van de onkunde van den fragmentist, die ons verhinderen, zijne getuigenis voor meer dan kennisgeving aan te nemen.

[1]) Zie boven, bl. 132. [2]) 2 Thess. II:2, III:17.

[3]) Ook Epiph. verkeerde later in die dwaling; Haer. 42, 9. Verg. R. Anger, Ueb. d. Laodicenerbrief, p. 40 verv.

De fragmentist houdt de opgenoemde apostolische Schriften voor canoniek. Ofschoon toch de oorsprong (principia) [1]) der evangeliën verschillend is (waarbij men aan de verschillende auteurs heeft te denken), zoo maakt dit echter voor het geloof geen verschil, daar in elk hunner alles, wat op Christus betrekking heeft, medegedeeld wordt door éénen principalen Geest. Hij erkent hiermeê de theopneustie der Schriften. Ook blijkt de canoniciteit van de door hem voor apostolisch gehouden Schriften hieruit, dat de brieven van Paulus en van Johannes in de „Openbaring", ofschoon aan bepaalde gemeenten gericht, echter voor de geheele wereld (omnis orbis terrae) bestemd zijn. Desniettegenstaande bestond er in zijnen tijd nog geen volledige Canon van het N. T. De „apocalypse" van Petrus erkent hij nog als een apostolisch boek, terwijl daarentegen andere schriften, die in den Canon eene plaats verkregen, waaronder die van Jacobus en de eerste Petrusbrief, op zijne lijst gemist worden.

§ 11.

De versio Itala.

Dat reeds betrekkelijk vroeg eene Latijnsche vertaling van het N. T., de oude Itala genoemd, moet bestaan hebben, blijkt, zoo als Tischendorf terecht opmerkt, uit de overeenkomst in het citeeren bij den vertaler van Irenaeus' werk tegen de ketters met de citaten, die bij Tertullianus worden aangetroffen. Maar volgt nu

[1]) Zie ter verklaring van dit woord Tertull. ad Hermogenem, c. 19, waarop ook Loman, bl. 41, 42, gewezen heeft.

hieruit, dat die vertaling reeds in het midden der tweede eeuw bestond [1]), en zoo dit het geval ware, mag hieruit dan het besluit getrokken worden, dat het ontstaan van onze vier evangeliën minstens tot het begin der tweede en waarschijnlijk tot het einde der eerste eeuw moet worden teruggebracht [2])? Kon Tertullianus niet in het jaar 200 en later eene Latijnsche vertaling van schriften des N. Ts bezitten, en deze vertaling niet zelfs een 20tal jaren vroeger bestaan hebben, zonder dat hieruit nog iets anders volgt, dan dat omstreeks 180 eene verzameling bestond van schriften des N. Ts? Wat beteekent voorts een beroep op de overeenstemming van den Sinaïticus met de Itala [3])? Gesteld, de Sinaïticus had den oudsten, neem aan, den oorspronkelijken tekst, volgt dan hieruit, dat aan de Itala exemplaren of afschriften van dien tekst, reeds uit het midden der tweede eeuw, laat staan uit vroeger tijd, ten grondslag lagen? Of wat beteekent de opmerking, dat de veelszins bedorven toestand, waarin de tekst van den Sinaïticus verkeert, en de groote verscheidenheid van lezingen, reeds in het midden (?) der tweede eeuw, eene geheele, aan de Itala voorafgaande geschiedenis van den tekst gebiedt te onderstellen [4])? Dat de tekst zulk eene geschiedenis doorliep, spreekt van zelf. De vraag is: moet die geschiedenis juist vijftig of zestig jaren oud zijn, om het ontstaan van al die varianten en bedorven lezingen te kunnen verklaren, die, volgens T., reeds in het midden (?) der tweede eeuw bestonden? Doch aangenomen, de toestand van den Griekschen tekst, in verband met de Itala, bewees een ouderdom der gezamenlijke Schriften des N. Ts, reeds dagteekenend van

[1]) Zie E. Reuss, Histoire du Canon, 1863, p. 94.
[2]) Tischendorf, t. a. p. bl. 7, 66.
[3]) Bl. 63, 66. [4]) Bl. 66.

het begin der tweede eeuw, wat zou dit dan nog baten, om te bewijzen, dat die schriften door apostelen geschreven zijn, waarvan de meesten vóór het jaar 70 gestorven waren? Wie zegt ons voorts, dat in de HSS van het midden der tweede eeuw, die sedert lang verloren gingen, reeds alle boeken van het N. T. eene plaats hadden? Is het niet met name waarschijnlijk, dat Tertullianus den tweeden brief van Petrus, dien hij niet kent, maar die evenwel in de thans bestaande oudste exemplaren der Latijnsche vertaling en desgelijks in alle Grieksche codices, die in deze getuigen kunnen, voorkomt, in het door hem gebruikte exemplaar der Itala niet zal gevonden hebben? Kunnen niet evenzeer in nog oudere recensiën andere, vroeger óf nog niet bestaande óf nog niet erkende schriften des N. Ts, zoo als misschien de pastoraalbrieven, ontbroken hebben? Is het, eindelijk, waarschijnlijk, dat men in het Westen eerst aan het vertalen ging, toen er bereids eene verzameling der boeken des N. Ts gemaakt was, en kunnen, ja zullen de oudste vertalingen niet enkele, op zich zelve staande schriften betroffen hebben, waarin men boven de anderen belang stelde [1])? Wat beteekent dus al dit gebeuzel over handschriften, vertalingen en varianten, om den apostolischen oorsprong, zelfs van een enkelen brief van Paulus, te bewijzen?

§ 12.

De Peschitto.

Met deze oudste Syrische vertaling bevinden wij ons aan den eindpaal, misschien reeds over de grens der

[1]) Reuss, t. a. p. en Geschichte der H. S. N. Ts. 4te Ausg. 1864. p. 461.

tweede eeuw [1]). De tijd, wanneer zij ontstond, is niet dan bij benadering vast te stellen. Zij bevat de vier evangeliën, veertien brieven van Paulus, die aan de Hebreërs meêgerekend, den brief van Jacobus, den eersten van Petrus, den eersten van Johannes, terwijl de overige Schriften des N. T., de tweede brief van Petrus, de tweede en derde van Johannes, die van Judas en het boek der „Openbaring" ontbreken. Schijnt het ontbreken dier schriften te getuigen voor een betrekkelijk vroegen oorsprong, in een tijd, dat de canoniciteit van enkele schriften des N. Ts nog betwist werd, — wat echter nog ten tijde van Origenes [2]) en zelfs nog honderd jaren later, ten tijde van Eusebius [3]), het geval

[1]) Reuss, t. a. p. p. 443.

[2]) Origenes zegt, Euseb. VI: 25, van den tweeden Petrusbrief: *ἀμφιβάλλεται*; van 2 en 3 Joh.: *οὐ πάντες φασί γνήσιους* t. a. p. De brief van Jacobus heet *ἡ φερομένη Ἰακώβου*, Comm. in Joh. XIX, en wordt nergens als canoniek aangehaald. Van den brief aan de Hebreërs zijn wel de *νοήματα*, maar niet *ἡ φράσις* en *ἡ σύνθεσις* Paulinisch. *Τίς ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν*, Euseb. VI: 25. Hij verdeelt de Schriften des N. Ts diensvolgens in *γνήσια*, *μικτά* en *νόθα* (Confm. in Joh. t. XIV, p. 211, ed. de la Rue). Op den catalogus dier boeken (Comm. in Josuam, t. II, p. 412), waar alle Schriften des N. Ts als canoniek voorkomen, s, wegens de onzekerheid, of de Latijnsche vertaler Rufinus getrouw was, geen gewicht te leggen. Origenes' leerling Dionysius (Eus. VII: 24) kende de »Openbaring" niet aan den apostel Johannes toe.

[3]) Eusebius verdeelde de Schriften des N. Ts in drie klassen, *ὁμολογούμενα*, *ἀντιλεγόμενα* of *νόθα* en *παντελῶς νόθα*, *δυσσεβῆ καὶ ἄτοπα*. H. E. III: 25. Tot de tweede klasse brengt hij den brief van Jacobus, dien van Judas, 2 en 3 Joh., de Hand. van Paulus, den »Pastor", de Apocalypse van Petrus, den brief van Barnabas en de *διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων*. Omtrent de Openbaring van Johannes is hij onzeker, of zij tot de *ὁμολ.* of tot de *ἀντιλεγ.* moet gerekend worden (*εἰ φανείη*). Ook door Athan., Epist. fest., worden met de Apocal. van Joh., de »Pastor" en de *διδ. Ἀποστ.*, en in de pseudo-Athan. Synopsis S. Script. de Clementinen onder de Antilegomena gerangschikt. Bij Cyrillus Hier., Catech. IV, § 36, komt de Openb. van Joh. insgelijks niet voor onder de canonieke Schriften. De Jamben van Seleucus, in de Opp. van Greg. Naz. II: 193, een voortbrengsel uit de Syrische kerk,

was, — zoo wijst het verdwijnen der Apocalypse uit de rij der apostolische schriften, waarin zij vroeger, bij het leven van Papias, Melito en Justinus, en later ook nog in de schatting van Theophilus, Irenaeus, Tertullianus, Apollonius, ja, zelfs van verklaarde anti-chiliasten als Clemens en Origenes, eene eervolle plaats had ingenomen, op een betrekkelijk lateren tijd, toen de verandering in de kerkelijke theologie, met name de klimmende afkeer van het duizendjarig rijk en van het Montanisme aan de apostolische afkomst van dit vroegere lievelingsboek, vooral in de Syrische kerken, twijfel wekte. Diensvolgens kan de Peschitto op zijn vroegst niet vóór Cajus (197—217), den eerste, die, naar het schijnt, de echtheid van het Openbaringsboek in twijfel trok [1]), geschreven zijn. Wat heeft het derhalve te beduiden, of Tischendorf al schrijft, dat deze vertaling ons tot het jaar 170 voert, terwijl hij er in éénen adem op laat volgen: „ofschoon ons een duidelijk bewijs voor den tijd van haren oorsprong ontbreekt" [2])? De Peschitto bewijst alleen, dat de Syrische kerken ook toen nog geen gesloten Canon hadden.

vermelden twijfel aan dit boek. Gregorius Naz. kent er in zijnen Canon geene plaats aan toe, en nog in 364 wordt door het concilie van Laodicea dit geschrift niet in den Canon opgenomen.

[1]) Euseb. H. E. III : 28. [2]) Bl. 6.

VIERDE HOOFDSTUK.

SPOREN VAN TWIJFEL AAN DEN APOSTOLISCHEN OORSPRONG VAN HET VIERDE EVANGELIE, NOG TEGEN HET EINDE DER TWEEDE EEUW.

---

§ 1.

De paschavierders te Laodicea.

Werd het vierde Evangelie, sedert 175 of 180, door de kerkelijke schrijvers algemeen als apostolisch en canoniek erkend, wij mogen echter de sporen niet voorbijzien, waaruit schijnt te blijken, dat dit geschrift, in weerwil van de erkenning, die het, na bij de gnostieken reeds vroeger in eere geweest te zijn, in de algemeene kerk vond, echter ook nog in deze periode bestrijders vond.

Het eerste verschijnsel, waarop wij hier de aandacht vestigen, is de wijze, waarop de Joodsch-Christelijke Quartodecimaners in Klein-Azië, volgens het vroeger door ons aangehaald fragment van Apollinaris, tot staving

van hun gevoelen over de paschaviering, zich beriepen op de getuigenis van Mattheus (διηγοῦντο Ματθαῖον οὕτως λέγειν) [1]). Apollinaris daarentegen beriep zich tegen hen op het vierde evangelie [2]). De vraag is: hoe dacht zijne tegenpartij over dit evangelie? Kende en erkende ook zij het als een apostolisch geschrift? Zegt men ja, hoe rijmden zij dan hiermeê het gezag, dat zij aan het, op het punt der paschaviering, met dit geschrift strijdige Mattheus-evangelie toekenden? Uit de pascha-fragmenten blijkt, hoe zoowel Apollinaris [3]) als de latere Clemens Al. [4]) en Hippolytus [5]) door eene gekunstelde harmonistiek Mattheus met den vierden evangelist wisten overeen te brengen. Maar stond ook het vierde evangelie reeds destijds bloot aan dergelijke kunstgrepen? en blijkt het, dat de kerkelijke

[1]) Chron. pasch. ed. Dindorf, p. 13, 14.

[2]) Zie boven, bl. 115.

[3]) Apollinaris ging, zoo als gebleken is, van de onderstelling uit, dat de evangeliën onderling niet konden strijden.

[4]) Chron. pasch. p. 14: »In de voorgaande jaren vierde de Heer het pascha, door het eten van het door de Joden geslachte paaschlam. Doch nadat hij predikte, die zelf het pascha, het lam Gods was, dat ter slachting werd geleid, leerde hij terstond zijne leerlingen het mysterie van het typische pascha op den dertiende, op welken dag zij hem ook vroegen: »waar wilt gij, dat wij u het pascha bereiden?" Op dien dag nu had de wijding der ongezuurde brooden en de voorbereiding tot het feest plaats. Vandaar, schrijft Johannes, dat de leerlingen, ter hunner voorbereiding, zich de voeten lieten wasschen door den Heer. Want op den volgenden dag (den 14de) heeft onze Verlosser geleden, zelf het pascha zijnde". Overeenkomstig deze harmonistiek schrijft Clemens in het tweede fragment: »met deze dagenberekening stemmen al de Heilige Schriften en ook de (vier) evangeliën overeen".

[5]) Hippolytus schrijft t. a. p.: »Hij, die meent, dat Jezus het pascha gevierd heeft, dwaalt, niet begrijpend, dat Christus op den tijd, dat hij leed, het wettelijke pascha niet gegeten heeft", en beroept zich hiertoe op de woorden: »ik zal dit pascha niet meer eten" (Luc. XXII : 16).

partij op hare beurt, door eene soortgelijke harmonistiek, het vierde evangelie verklaarde naar de berichten van Mattheus? Was hier zelfs eene soortgelijke harmonistiek wel mogelijk, waar de vierde evangelist zoo uitdrukkelijk verzekert, dat de Joden op den dag van 's Heeren kruisiging het pascha nog moesten eten, Joh. XVIII: 28, en het wel niemand destijds inviel, de formule τὸ πάσχα φαγεῖν anders dan van het „eten van het paaschlam" te verklaren? Lazen niet Clemens Al. en Hippolytus dezelfde chronologische gegevens in het vierde evangelie, die eene onpartijdige exegese thans algemeen erkent?

Stond dus de chronologie der lijdensgeschiedenis in het vierde evangelie, op exegetische gronden, vast, hoe kon men dan, met dit evangelie, als een geschrift van Johannes, vóór zich, hardnekkig volhouden, dat de apostel Johannes het πάσχα σωτήριον, naar het voorbeeld van Jezus zelven, steeds op den 14den gevierd had? Men spreke hier niet van de kracht der gewoonte, want die gewoonte zelve is onverklaarbaar, wanneer Johannes, in een erkend geschrift van zijne hand, reeds in het jaar 98, en dus ook in zijn mondeling onderwijs, aan de Christenen in Klein-Azië gansch andere dingen had geleerd. Dit alles blijft onverklaarbaar, tenzij men aanneme, dat, zoo ook al de tegenpartij van Apollinaris het evangelie, waarop hij zich beriep, niet verwierp, het echter geen den minsten invloed op hen uitoefende; en is dit laatste aannemelijk, indien de voorstellingen van het vierde evangelie, reeds vóór den aanvang der tweede eeuw, zoowel door de schriftelijke als door de mondelinge prediking van den hoog vereerden apostel, in Klein-Azië bekend waren? Wij besluiten hieruit, dat de autoriteit van het toen reeds bestaande vierde evangelie, aan mannen als Polycarpus nog onbekend, ook bij de partij te Laodicea (170—180) niet zeer groot was. Zelfs Polycrates van

Epheze is nog in 190 zoozeer onder den invloed der synoptische, met het vierde evangelie strijdige traditiën, dat ook hij, in weerwil dat hij in zijn brief aan Victor de, aan het vierde, in zijnen tijd reeds erkende evangelie ontleende benaming van Johannes als „den apostel, die op de borst van Jezus gevallen was", onwillekeurig overnam, toch met hart en ziel het oude, met dit evangelie lijnrecht strijdige quartodecimanisme bleef verdedigen [1]). Bleef men derhalve, ook bij de erkenning van het vierde evangelie als een werk des apostels, naar eene traditie zich gedragen, die met dit geschrift in strijd was; was zelfs de later erkende autoriteit van dit boek niet in staat, om, in weerwil van de duidelijke aanwijzing van Apollinaris, de Klein-Aziatische kerk van hare meening terug te brengen, dan hebben wij hierin een duidelijk bewijs, dat de chronologie der lijdensweek in het vierde evangelie in Klein-Azië, van later dagteekening was dan de oude synoptische traditiën.

§ 2.

De latere gnostieken.

Even als bij de Quartodecimaners, was ook bij de latere Valentinianen de kracht der vroegere synoptische overlevering zóó groot, dat de Joodsch-Christelijke meening, door de homilieën van Clemens, in overeenstemming met Jes. LXI en de synoptische evangeliën, voorgestaan, dat Jezus slechts één jaar in het openbaar werkzaam geweest was, ook bij hen, gelijk nog later bij Clemens Al., niettegenstaande hunne dogmatische voor-

[1]) Euseb. H. E. V: 24, § 1.

liefde voor het vierde evangelie, de heerschende overtuiging bleef [1]). Is dit denkbaar, wanneer Johannes van het laatste vierde der eerste eeuw af reeds het tegendeel geleerd, en vóór of in 98 het tegendeel geschreven had? Ligt ook hierin niet een wenk, dat de gnostieken, bij al hunne hoogschatting van dit evangelie, het niet gehouden hebben voor een werk van Johannes, waarvan dan ook, gelijk wij zagen, bij de mannen dier richting geene sporen worden aangetroffen? Is het niet merkwaardig, dat Clemens Alex., in wiens leeftijd de macht der kerkelijke overlevering reeds te groot was, om den apostolischen oorsprong van het vierde evangelie te kunnen betwijfelen, dezelfde meenig voorstond [2])? Duidelijk wordt het hierdoor, dat de latere gnostieken zich van het vierde evangelie meer bediend hebben, als van een geschrift, waarmeê zij hunne bespiegelingen wisten goed te maken, dan dat zij er historische bijzonderheden, voor hen daarenboven van geen of weinig belang, aan ontleenden. Wat de vierde evangelist gedaan had, de verhalen der Synoptici door allegorische verklaring voor de bespiegeling bruikbaar maken [3]), hetzelfde deden de Valentinianen vóór en na hem. De Synoptici leverden hun de stof, het vierde evangelie was hun de commentarius op de synoptische evangeliën.

§ 3.

De bestrijders van het vierde evangelie, volgens Irenaeus.

Irenaeus maakt in zijn werk tegen de ketters gewag van eene secte, die het vierde evangelie ver-

[1]) Iren. c. haer. I, 1, 5. [2]) Zie boven, bl. 132.
[3]) Zie mijne Critiek op het Ev. n. Joh., bl. 161—182.

wierp. De plaats, ongelukkig alleen in eene Latijnsche vertaling tot ons gekomen, luidt dus: „Alii vero, ut donum Spiritûs frustrentur (ἀθετεῖν), quod in novissimis temporibus (τοῖς ἐσχάτοις χρόνοις), secundum placitum Patris, effusum est in humanum genus, illam speciem (ἰδέαν) [1]) non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum spiritum repellunt. Infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesiâ; similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi vivunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi, quod hujusmodi (homines) neque apostolum Paulum recipiant. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter locutus est et scit viros et mulieres in ecclesiâ prophetantes [2])."

Op wie had Irenaeus met deze woorden het oog? Er bestaan hieromtrent twee meeningen. Volgens sommigen zouden bedoeld zijn fanatieke tegenstanders van het Montanisme, die, om de overdrijving te keeren, waaraan deze richting, op grond van het Johannes-evangelie, zich schuldig maakte, dit evangelie zelf verwierpen, maar hierdoor dan ook, met een gewaand profetisme, de zaak zelve, t. w. de profetische genadegave in de kerk, ter zijde stelden. Tegen deze opvatting bestaan echter gewichtige bezwaren.

1° Moeielijk is het in te zien, hoe zulk eene verwerping van het paracleets-evangelie alleen uit de zucht om de Montanisten te bestrijden kon ontstaan, waar-

[1]) T. w. dien vorm van het evangelie, die in het evangelie van Johannes wordt uitgedrukt. Zie Lücke, Comm. op Joh., ed. 3, I, p. 61.

[2]) C. haer. III: 2, 9.

meê een geneesmiddel aangewend zou zijn, erger dan de kwaal zelve.

2° Tegenstanders van het Montanisme konden niet worden voorgesteld als dezulken, „die valsche profeten willen zijn"; want hiervan waren zij zóó ver verwijderd, dat zij integendeel gezegd worden, de gave des H. Geestes uit de kerk te verbannen. De voorstanders dier verklaring zien zich dan ook genoodzaakt, den tekst van Irenaeus te veranderen, en in de zinsnede „qui pseudoprophetae quidem esse volunt", in plaats van „volunt" te lezen „nolunt", of, volgens eene andere gissing, „pseudoprophetas" voor „pseudo-prophetae", en dan „volunt" als „concedunt" op te vatten, of, eindelijk met Lücke [1]) te lezen: „qui pseudo-prophetas quidem esse nolunt", en „nolunt" te verklaren: „die niet willen d. i. niet dulden, dat er valsche profeten zijn"; critische operatiën, waartoe men, in aanmerking genomen de bekende slaafschheid des vertalers, niet dan in de hoogste noodzakelijkheid moet overgaan.

Volgens anderen zou Irenaeus het oog gehad hebben op latere Montanisten, die, beseffende, dat het vierde evangelie tegen hunne chiliastische droomerijen gericht was, dit evangelie verwierpen. Een evangelie namelijk, waarin de H. Geest aan alle geloovigen beloofd werd, kon geen bijval vinden bij eene secte, die dit voorrecht zich uitsluitend toekende, en de groote kerk eene gemeente van psychici (ἐκκλησία ψυχικῶν), d. i. van onbekeerde, geestelooze menschen (vgl. 1 Cor. II: 14) noemde. Deze dweepers, waarbij het niet noodig is aan alle Montanisten, maar aan de meest fanatieken onder hen te denken, verwierpen dus het evangelie van Johannes, waarin Jezus beloofd had, den H. G. als paracleet te zullen

[1]) Comment. I, p. 65.

zenden, ten einde langs dien weg de gave des H. Geestes, die in den laatsten tijd, in overeenstemming met de paracleetsleer van het vierde evangelie, over het menschelijk geslacht (niet over eenige weinige uitverkorenen, die zich profeten noemden) was uitgestort, te verijdelen, m. a. w. die belofte van hare kracht te berooven. Zoodoende echter, zegt Irenaeus, verwerpen zij niet slechts het evangelie, maar ook den profetischen geest, dien Christus aan zijne kerk beloofd heeft. Dit alles nu, het „repellere prophetiae gratiam ab ecclesiâ", het „frustrari donum Spiritûs, effusum in genus humanum", past recht goed op de Montanisten, die, als eene secte van πνευματικοί, zich van de in hun oog bedorvene en wereldsgezinde kerk afzonderden. Ook het volgende wordt, in die onderstelling, duidelijk. „Die ongelukkigen"! gaat Irenaeus voort, „die (gelijk de Montanisten) wel zelven profeten (Irenaeus noemt hen van zijn standpunt „valsche profeten") zijn willen (pseudo-prophetae esse volunt)[1]), maar de profetische genade uit de kerk verbannen, m. a. w. de profetische gave, waarnaar zij voor zich zelven streven, aan de kerk ontzeggen. Deden zij dit, omdat in de kerk zooveel wereldzin heerschte (en hiervan beschuldigden de Montanisten de catholieke kerk), dit was, volgens Irenaeus, evenmin eene reden om te ontkennen, dat de kerk het orgaan der profetische gave was, als dat men, ter wille der schijnheiligen, zich onthouden zou van de gemeenschap met de broeders. Daarenboven zijn zij (ook dit past op de Montanisten), die de kerk voor geesteloos, zich zelven alleen voor geestelijke menschen houden, in strijd met Paulus, die over de gave der profetie (1 Cor. XII: 4 verv.) als over een gemeengoed

[1]) Vgl. Iren. Haer. IV: 33, 6.

heeft gesproken, waarin alle geloovigen zonder onderscheid, vrouwen zoowel als mannen, deelden [1]).

Aan deze laatste verklaring geven wij, na rijper overweging, thans de voorkeur boven de eerste, die wij vroeger volgden [2]). Er blijkt uit 1°, dat de meening, alsof de Montanisten hunne geestestheorie aan het vierde evangelie ontleend hadden, van allen grond ontbloot is, en dat de vierde evangelist, wel verre van Montanistische denkbeelden te begunstigen, veeleer, ofschoon met erkenning van de voortdurendheid der geestesgaven, het Montanisme heeft willen zuiveren van zijne dweepzieke eenzijdigheid [3]); 2° dat, welke verklaring der woorden van Irenaeus men ook voorsta, het vierde evangelie een geschrift was, welks echtheid en daarop gebouwde canoniciteit in het laatst der tweede eeuw nog niet zóó vast stonden, dat de onmogelijkheid van twijfel was uitgesloten. Had het vierde evangelie, even als andere Schriften, reeds eene traditie van eene eeuw achter zich gehad, het zou geen Montanist of wien ook hebben kunnen in het hoofd komen, zijne apostolische echtheid te ontkennen.

§ 4.

De dusgenoemde Alogi.

Behalve de bestrijders, waarvan Irenaeus spreekt, waren er, volgens Epiphanius [4]), nog anderen in Klein-Azië, die insgelijks de apostolische afkomst van het vierde evangelie ontkenden (αἵρεσις ἀποβάλλουσα Ἰωάννου τὰς

[1]) Vgl. Bretschneider, Prob. p. 210. Volkmar, Hippolytus u. die römischen Zeitgenossen, p. 111, 112, en Der Urspr. uns. Evv. p. 25, 74.
[2]) Critiek op het ev. n. Joh., bl. 14.
[3]) Zie boven, bl. 95.
[4]) Haer. LI, c. 3, 4, 28.

βίβλους). Dat zij dezelfden zouden zijn als de zoo even vermelde bestrijders, waarvan Irenaeus spreekt [1]), is eene meening, die samenhangt met de verklaring van Irenaeus' woorden van eene anti-montanistische partij, maar houdt op waarschijnlijk te zijn, wanneer men oordeelt, dat Irenaeus het oog had op Montanistische ijveraars. Epiphanius noemt hen „Alogi", omdat zij in zijne oogen Logosbestrijders waren (ἐπεὶ τὸν Λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον). De vraag is echter: waren die mannen ketters? Verwierpen zij het vierde evangelie, omdat zij het voorbestaan van Jezus als den Logos loochenden? Dat Epiphanius het daarvoor houdt, is zeker, maar nog geen bewijs, dat dit de ware reden was. Dit is reeds daarom twijfelachtig, omdat het destijds, — men denke aan de wijze, waarop de Monarchianen hunne ontkenning van 's Heeren personeele godheid met den proloog van Johannes wisten overeen te brengen, — niet aan exegetische middelen ontbrak, om zich van dit leerstuk te ontslaan, zonder dat daartoe, evenmin als voor Praxeas en latere Monarchianen, eene geheele verwerping van het vierde evangelie noodig was. Daarenboven waren de Alogi, volgens eene traditie, door Epiphanius zelven bewaard, geene onkerkelijke partij. „Zij schijnen", zegt hij [2]), „hetzelfde te gelooven als wij"; en nog eens: „zij beweren, dat de boeken van Johannes niet overeenstemmen met de overige apostelen, maar schijnen overigens zich vast te houden aan de heilige en geïnspireerde leer" (δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας) [3]). Niet zonder reden ontstaat dus de vraag: verwierpen de Alogi het vierde evangelie, omdat zij de godheid van Jezus loochenden? Werden zij

[1]) Olshausen, Die Aechtheit der vier Kanon. Evv. p. 255, Lücke, Comment. op Joh. I, p. 66.

[2]) Epiph. t. a. p. c. 4. [3]) T. a. p.

in hunne bestrijding door dogmatische antipathieën beheerscht?

„Het evangelie, dat op naam van Johannes gaat", zeiden zij „spreekt onwaarheid" (τὸ εὐαγγέλιον, τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου, ψεύδεται), „want zijne boeken stemmen met de andere apostelen niet overeen". Als bewijs hiervoor wordt aangevoerd, dat Jezus, volgens het vierde evangelie, reeds vóór zijn optreden in Galilea een aantal jongeren gekozen heeft, en daarop met hen naar Galilea is vertrokken, terwijl de andere evangelisten de eerste roeping der discipelen in Galilea plaatsen [1]). Ook het vieren van twee paaschfeesten vonden zij strijdig met het bericht der andere evangeliën, dat Jezus slechts één paaschfeest in zijn leven, het laatste namelijk, gevierd had [2]). Dit waren niet dogmatische, maar historische bezwaren. Zij strekken ten bewijze, hoe nieuw en ongehoord de voorstellingen van den vierden evangelist sommigen nog destijds in de ooren klonken. Dat zulke opmerkingen niet ten bewijze strekken kunnen, dat zij critiek oefenden in den waren zin des woords, behoeft geene aanwijzing. Wij zien er alleen uit, dat de synoptische tradities sedert geruimen tijd in de kerk dieper wortelen geschoten hadden dan de verhalen van het vierde evangelie. Dit grootere gezag hadden de Synoptici niet slechts bij de Alogi, maar ook bij gnostieken en zelfs nog bij Clemens Al., zoo als wij boven opmerkten [3]). Het vierde evangelie was met de heerschende historische tradities in strijd, en hieruit verklaart zich dan ook gereedelijk, dat de dusgenaamde Alogi, ofschoon op dogmatisch gebied geene ketters, en daarvoor ten onrechte door den ketterjager Epiphanius gehouden, wegens historische bezwaren, den Johanneïschen oorsprong

[1]) Epiph. t. a. p. c. 4.
[2]) Zie boven, bl. 132.
[3]) C. 28.

van het vierde evangelie, behoudens hunne kerkelijke rechtzinnigheid, konden loochenen. Voorts bewijst de omstandigheid, dat zij dit evangelie aan Cerinthus toekenden [1]), — waarbij het echter mogelijk is, dat Epiphanius hen in dit opzicht met andere ketters heeft verward, — niet anders, dan dat zij met dit stuk geen raad wisten.

Vreemd wordt het niet zonder reden geacht, dat diezelfde „Alogi" ook de Apocalypse van Johannes verwierpen. Dit voorbeeld, dat beide, Apocalypse én evangelie, door dezelfde personen verworpen werden, is zeker eenig in zijn soort. Daar echter beide schriften in dien tijd aan Johannes werden toegekend, lag het voor de hand, om, wanneer de onechtheid van één dier schriften waarschijnlijk geacht werd, ook de andere schriften, die op naam van Johannes gingen, te verwerpen.

§ 5.

Verdediging van den apostolischen oorsprong van het vierde evangelie, in het fragment van Muratori.

Wij hebben bij de behandeling van den Muratorischen Canon met opzet gezwegen over de opmerkingen, door Credner [2]), Hilgenfeld [3]) en Loman [4]) gemaakt, betreffende de wijze, waarop de schrijver van dit fragment zich uitlaat over den oorsprong van het Johannes-evangelie. Credner was namelijk van oordeel, dat de schrijver van het

[1]) Epiph. t. a. p. c. 5.

[2]) Theol. Jahrb. 1857, p. 301, Geschichte des N. T. Kanon, herausg. v. Dr. G. Volkmar, p. 158, 159.

[3]) Bijdragen, bl. 66 verv. [4]) Der Kanon, p. 41, 43.

fragment, door Johannes „een discipel" te noemen („Johannes ex discipulis"), terwijl Andreas als apostel („ex apostolis") voorkomt, den eerstgenoemde niet voor den „apostel" Johannes, en dezen mitsdien ook niet gehouden heeft voor den schrijver van het vierde evangelie. Deze meening rust echter op eene willekeurige onderscheiding van de benamingen „discipel" en „apostel" (ook Andreas en de anderen heeten „condiscipuli"), en dringt aan het fragment eene bijzonderheid op, waarvan de geheele oudheid niets weet, dat namelijk een andere Johannes dan de apostel van dien naam, niet slechts de brieven, maar ook het evangelie zou geschreven hebben. Daarenboven is het onwaarschijnlijk, dat, ten tijde van het fragment, tusschen 170 en 180, de apostolische afkomst van het vierde evangelie, op kerkelijk gebied, waarop de fragmentist zich beweegt, zou weêrsproken zijn. Intusschen hebben Hilgenfeld en Loman zeer juist opgemerkt, dat de moeite, die de schrijver zich geeft, om de apostolische afkomst van het vierde evangelie te bewijzen, een wenk bevat, dat hieraan nog in zijnen tijd door sommigen werd getwijfeld. De fragmentist beroept zich, als bewijs voor de echtheid van het stuk, op de sage, dat, „de medeleerlingen en medebisschoppen (opzieners?) van Johannes dezen verzocht hadden een evangelie te schrijven, en dat Johannes hierop geantwoord zou hebben, dat zij drie dagen met hem vasten moesten, na welk tijdsverloop ieder zou meêdeelen, wat hem geopenbaard was". „In denzelfden nacht nu", schrijft de fragmentist, „werd aan Andreas geopenbaard, dat Johannes op zijn naam [1]) alles beschrijven zou, terwijl al de overigen zijn werk zouden nazien (recognoscere)". „Vandaar is het dan ook geen wonder", gaat hij

[1]) Men verbetere hiernaar, wat ik schreef, Ev. n. Joh., bl. 21, waar ik suo nomine uit mijn geheugen bij vergissing door „in aller naam" teruggaf.

voort, „dat Johannes met zooveel vertrouwen (constanter, adverb. van constat, het staat vast) ook in zijne brieven, met het oog op zich zelven, verklaart: wat wij met onze oogen gezien en met onze ooren gehoord hebben, en wat onze handen getast hebben, dat hebben wij geschreven. Zoo toch heeft hij zich niet alleen als ooggetuige, maar ook als schrijver van al het bewonderenswaardige in het leven des Heeren voorgedaan". Tot zoover het fragment. Het apostolisch gezag van het vierde evangelie rust derhalve, volgens den fragmentist, op het feit, dat het, ten gevolge eener goddelijke openbaring, geschreven werd, en, na door al de apostelen te zijn nagezien, het licht zag, waaruit zich dan van zelf verklaren liet, dat diezelfde Johannes zich, als schrijver (?) van hetgeen hij zelf had bijgewoond, in zijne brieven bekend maakt. Waartoe de vermelding van dit alles? Verraden deze opmerkingen niet den toeleg, om den apostolischen oorsprong van dit evangelie te handhaven, en onderstelt die toeleg niet, dat er voor zulk eene handhaving, in den tijd waarin de fragmentist schreef, in verband met bestaande twijfelingen, nog aanleiding en noodzakelijkheid bestond? Dit kan ons niet verwonderen, daar ook, volgens Irenaeus en Epiphanius, gelijk wij zagen, de tegenspraak tegen dat evangelie nog niet tot zwijgen was gebracht, en zelfs Hippolytus, nog later, in de derde eeuw, zich gedrongen zag, eene verdediging van het Johannes-evangelie te schrijven, met het oog op de nog altijd voortdurende bezwaren, die tegen de echtheid van dit geschrift gemaakt werden [1]).

[1]) *Ἀπολογία τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου*; volgens eene opgave der schriften van Hippolytus, voorkomende op het voetstuk van een standbeeld van hem, te Rome in 1561 opgegraven. Zie echter Volkmar, »Hippolytus", p. 76.

VIJFDE HOOFDSTUK.

DE APOCRIEFE EVANGELIËN EN DE ACTA VAN PILATUS.

§ 1.

Het evangelie van Thomas.

Onder dien titel [1]) bestaat een geschrift, waarin van het kind Jezus de vreemdsoortigste en onwaardigste wonderen verhaald worden. Hij is als wonderdoener de schrik der overige kinderen, zoodat de ouders in het vlek Jozef verzoeken, dat de knaap uit hun midden vertrekken moge. Jezus kneedt vogels van leem, en maakt die vervolgens levend. Toen de schoolmeester Zaccheus hem het alphabet leerde, vroeg Jezus naar de verborgen beteekenis der letters, zoodat de meester in verrukking uitriep: ik geloof, dat deze knaap vóór de schepping der wereld geboren is. Sporen van dit geschrift

[1]) Thilo, Cod. Apocr. N. T. I, p. 278 en LXXIII—XCI. Tischendorf, Evang. Apocr. p. XXXVIII verv. en p. 134—170.

heeft men gemeend te vinden reeds bij Irenaeus [1]), die de legende van den schoolmeester op rekening stelt van de volgers van den gnosticus Marcus, zonder echter het geschrift te noemen, waaraan de fabel ontleend is. Voorts haalt Hippolytus, in zijn tractaat over de Naässeners [2]), woorden aan uit een „evangelie volgens Thomas", die echter in onze uitgaven van dit apocrief geschrift niet voorkomen. Ook Origenes vermeldt het bestaan van een geschrift met dien titel [3]).

Volgens Tischendorf heeft dit stuk voor de critiek der evangeliën groote waarde, omdat het, in het midden der tweede eeuw reeds voorhanden, de onderstelling wettigt, dat onze evangeliën, wegens hun reiner en verhevener karakter, reeds veel vroeger moeten bestaan hebben. Verondersteld, het gevoelen van Tischendorf betreffende den ouderdom van dit stuk ware juist, wat zou dit anders bewijzen, dan dat, waaraan wel niemand twijfelt, reeds vóór, zeg veilig lang vóór dien tijd, de synoptische evangeliën bestonden, wier kindsheidsgeschiedenis aan het apocriefe stuk ten grondslag ligt? Intusschen stelt Tischendorf oncritisch, dat Irenaeus de sage van den schoolmeester, door dien kerkvader aan de Marcosiërs ontleend, uit het „evangelie van Thomas" had, en ziet voorbij, dat de woorden, die Hippolytus aanhaalt, in het thans nog voorhanden Thomas-evangelie niet gelezen worden. Kennelijk is dit geschrift door T. veel te vroeg gesteld, daar de Marcosiërs bij Irenaeus gnostieken zijn eerst van het laatst der tweede eeuw, en de Naässeners, tijdgenooten van Hippolytus, nog veel jonger zijn. Wat bewijst het dus voor den vroegen oorsprong onzer evangeliën, dat er in

[1]) C. haer. I: 20, 1.
[2]) Philosoph. V: 7.
[3]) Hom. 1 in Lucam.

de kringen der gnostieken, tegen het laatst der tweede en in de derde eeuw, apocriefe evangeliën bestaan hebben? Bestond het Thomas-evangelie reeds in het midden der tweede eeuw, dan ware het opmerkelijk, dat in een geschrift van gnostischen oorsprong geene sporen van het vierde evangelie worden aangetroffen. De vroege oorsprong van dit stuk zou dus, omgekeerd, veeleer pleiten tegen dan voor de zaak, door Tischendorf verdedigd.

§ 2.

Het protevangelie van Jacobus.

Maria, een kind des ouderdoms van Joachim en Anna, wordt in den tempel opgevoed. Toen zij tien jaren oud was, werden, op last van een engel aan den opperpriester, de weduwnaars in Israël ontboden. Zij moesten voorzien zijn van een staf, opdat hij, aan wiens staf een wonder geschiedde, Maria onder zijne hoede nemen zou. Uit den staf van den ouden Jozef vliegt eene duif, die zich op zijn hoofd plaatst. Jozef verontschuldigt zich wegens zijn leeftijd, doch neemt eindelijk Maria tot zich. De jonge dochter, zestien jaren oud geworden, ontvangt eene verschijning van den engel Gabriël, die haar aankondigt, dat zij zwanger zou worden uit den H. Geest. Maria bezoekt daarna hare nicht Elizabeth. Jozef, van hare zwangerschap onderricht, verdenkt hare deugd. Maria betuigt hare onschuld, doch verbergt hem het geheim van het ontstaan harer zwangerschap. Jozef wordt daarop door een engel gerustgesteld, maar door Annas beschuldigd, de trouw aan zijne beschermeling geschonden te hebben. Maria en hij bewijzen hunne onschuld, staan eene waterproef door en worden rein

bevonden. Nu wordt eene volkstelling door Augustus uitgeschreven. Jozef begeeft zich met Maria, op eene ezelin gezeten, naar Bethlehem op reis, en brengt haar in eene spelonk. Allerlei vreemde teekenen hebben hier plaats. De hemel is onbeweeglijk, de werklieden eten niet, de schapen blijven stilstaan, de handen der herders, die hen slaan, blijven roerloos opgeheven. Een lichtglans beschijnt de grot. De vroedvrouw komt en betuigt aan Salome, dat Maria, hoewel moeder geworden, maagd gebleven is. De hand van Salome wordt, ten gevolge van een nader onderzoek, gezengd, maar een engel gelast haar het kind te dragen, waarop zij terstond genezen wordt. Daarna verschijnen de oostersche wijzen en besluit Herodes de kinderen te Bethlehem te dooden. Elizabeth, bezorgd voor Johannes, vlucht naar het gebergte, maar kan den steilen berg niet beklimmen. De berg echter opent zich voor haar van zelf. Herodes beveelt Zacharias, hem te zeggen, wáár zijn zoon is. Daar hij dit weigert, wordt hij gedood in den tempel en de grijze Simeon, die eene godspraak ontvangen had, dat hij nog vóór zijn dood den Christus zien zou, wordt zijn opvolger [1]).

Dit stuk, zonder oordeel, gelijk men ziet, samengeflanst uit de berichten van Mattheus en Lucas, en met een aantal ongerijmde fabelen doorweven, heeft de kennelijke strekking, de bovennatuurlijke geboorte van Jezus te verdedigen, en onderstelt het bestaan van lasterlijke beweringen omtrent de onwettigheid van 's Heeren geboorte, die van den tijd van Celsus dagteekenen. De oorsprong van dit stuk kan dus niet hooger opklimmen, dan tot het einde der

[1]) Thilo, p. XLV—LXXIII. Tischendorf, Evv. Apocr. p. XII—XXV, p. 1—49.

tweede eeuw. Volgens Tischendorf [1]) echter, zal het veel ouder zijn en reeds tot de bronnen behoord hebben, waaraan Justinus zijn bericht, dat Jezus in eene grot geboren is [2]), ontleend heeft. Hetzelfde blijkt, volgens Tischendorf, ook hieruit, dat de woorden van den engel: „hij zal zijn volk zalig maken van hunne zonden", in het protevangelie [3]), in overeenstemming met Justinus [4]), tot Maria, en niet, gelijk onze evangeliën berichten, tot Jozef gesproken worden (vgl. Matth. I: 21 met Luc. I: 31).

Wij vragen: is het denkbaar, dat Justinus zich van een zóó fabelachtig boek, indien het bestond, zou bediend hebben, en mag men dit afleiden uit die twee bijzonderheden, die Tischendorf heeft opgenoemd? Waar geeft Justinus, overigens zoo nauwgezet in het gebruik zijner bronnen, aanleiding hem te verdenken, dat hij zulke ongerijmde en met den inhoud zijner „Gedenkwaardigheden" zoo geheel strijdige legenden voor goede munt zou hebben opgenomen? Het is zoo, Justinus verhaalt, dat Jezus in eene grot geboren is, doch waarom moet hij, die nergens blijken geeft dit geschrift te kennen, die bijzonderheid juist aan het protevangelie ontleend hebben? Is het niet veeleer waarschijnlijk, dat hij deze en de weinige andere door hem vermelde bijzonderheden, die in onze evangeliën niet voorkomen, van elders, misschien uit het Petrus-evangelie, zal hebben leeren kennen, of dat hij, tot welk gevoelen wij neigen, die geheele geschiedenis van de grot ontleend heeft aan eene overlevering, waarin, ten gevolge eener messiaansche verklaring van Jes. XXXIII: 16, zich deze voorstelling had gevormd? Geeft Justinus hiertoe niet zelf aanleiding, door t. a. p. op de

[1]) Wann wurden uns. Evv. verfasst? bl. 33.
[2]) Dial. c. 78. [3]) C. 11. [4]) Apol. I: c. 33.

vervulling van die profetische plaats te wijzen? Is dus de voorstelling van deze grot op soortgelijke wijze in de wereld gekomen, als het verhaal van Jezus geboorte te Bethlehem, Matth. II : 1 (Mich. V : 1), het bezoek der oostersche wijzen, I : 12 (Jes. LX : 3, 6), de verschijning der messiaansche ster, II : 2 (Num. XXIV : 17), den kindermoord, II: 16, 20 (Exod. I:16, IV:19), de dertig zilverlingen, den akker des pottebakkers, XXVI:15, XXVII: 3 (Zach. XI : 12), den zelfmoord van Judas, XXVII:5 (2 Sam. XVII : 23), den tweeden ezel bij den intocht, XXI : 2, 7 (Zach. IX : 9), de gal en edik, door Jezus aan het kruis gedronken, XXVII:34 (Ps. LXIX : 22) en de lastering der overpriesters, XXVII:4 (Ps. XXII : 8), namelijk als eene constructie der geschiedenis naar messiaansch opgevatte plaatsen des O. Ts —, is het dan niet waarschijnlijk, dat dit verhaal, zóó ontstaan, door mondelinge of schriftelijke overlevering ter kennis van Justinus was gekomen, en, van toen af door latere kerkvaders voortgeplant en met nog andere sagen vermeerderd [1]), ook in het protevangelie eene plaats kreeg? Even weinig bewijst de opmerking, dat zoowel bij Justinus als in het protevangelie een woord des engels voorkomt tot Maria, in plaats van tot Jozef (Matth. I: 21), gesproken. Zijn deze woorden echt, dan is dit louter eene vergissing, daar, reeds eenige bladzijden verder [2]), hetzelfde woord van den engel in het protevangelie wordt aangehaald in overeenstemming met Mattheus. Was het niet vrij natuurlijk, dat zoowel Justinus als het protevangelie met de toespraak van den engel tot Maria

[1]) Verg. Ev. de nativ. Mariae, c. 14; Hist. Josephi, c. 7; Ev. infant. c. 2; Origenes c. Celsum I, c. 51; Euseb., Ev. Dem. VII:2, De vita Const. III 41; Socr. H. E. 1:17 en andere schrijvers, door Thilo opgenoemd, p. 382.

[2]) C. 14.

(Luc. I: 31), de woorden verbonden, die, Matth. I: 21, met hetzelfde gezegde „gij zult zijn naam Jezus noemen" in de toespraak des engels tot Jozef vereenigd voorkomen? Wat voorts tegen Tischendorf alles afdoet, is dat Justinus zich t. a. p. uitdrukkelijk beroept op de ἀπομνημονεύματα (ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χ. ἐδίδαξαν), en dus aan het protevangelie van Jacobus zelfs van verre niet gedacht heeft. Wat moest men van de conservatieve critiek denken, indien zij geene betere wapenen wist aan te voeren, dan Tischendorfs redeneering, dat Justinus het protevangelie, en het protevangelie onze evangeliën gebruikt heeft, en dat dus de evangeliën reeds in het begin der eerste eeuw ontstaan zijn? Gelukkig bestaan er betere gronden voor den betrekkelijk hoogen ouderdom van onze drie eerste evangeliën, althans van de bronnen, waarvan zij zich bediend hebben. Doch gesteld zelfs: het protevangelie had bestaan vóór Justinus, die in 155 zijn Dialoog en in 147 zijne eerste Apologie schreef, zou daarmeê de apostolische oorsprong van onze evangeliën bewezen zijn?

§ 3.

De Acta van Pilatus.

Onder de dusgenaamde apocriefe stukken des N. Ts bevindt zich ook een geschrift, den titel voerende „evangelie van Nicodemus". Van dit geschrift, door Fabricius [1]) en na hem door Thilo [2]) en Tischendorf [3]) uit-

[1]) Codex Apocr. N. T. I, p, 213 seqq.
[2]) Cod. Apocr. N. T. I, p. CXVIII—CXLII, p. 487—795.
[3]) Evangg. Apocr. Recens. A, p. 203—265 en p. LXX, die in oorspron-

gegeven, bevatten de oudste Grieksche en Koptische handschriften slechts de zestien eerste hoofdstukken, in sommige dier HSS. van een afzonderlijk slot voorzien, dat in de Latijnsche HSS., die ook het overig gedeelte, Hoofdst. XVII tot het einde, hebben, niet gevonden wordt. De zestien eerste hoofdstukken bevatten een verhaal van het rechtsgeding van Jezus voor Pilatus, omtrent zijn kruisdood, zijne begrafenis en opstanding. Aan den tekst van dit stuk werd later een ander verhaal, c. XVII—XXVIII, toegevoegd, behelzende eene voorstelling der nederdaling van Jezus in het doodenrijk, door de zonen van Simeon, die bij den dood van Jezus uit den Hades (verg. Matth. XXVII: 52, 53) waren teruggekeerd. Voor de oorspronkelijke verscheidenheid dier beide stukken pleiten, behalve het gezag der HSS., ook taalkundige gronden, door Tischendorf[1]) opgegeven. In de oudste HSS. dragen de zestien eerste hoofdstukken niet den naam van „evangelie van Nicodemus", — ontleend aan de rol, die Nicodemus in dit geschrift vervult, — maar van ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.

Tischendorf acht dit stuk van de grootste waarde voor de critiek des N. Ts, inzonderheid van het vierde evangelie. Volgens hem was het reeds bekend aan Justinus, Tertullianus en Eusebius. Justinus namelijk verwijst de beide Antonijnen, op twee plaatsen

kelijkheid gesteld wordt boven Rec. B, p. 267 verv. Behalve de berijmde Ned. vert. uit de veertiende eeuw van Jan Boendale, gez. Jan de Clerc in »Der Leken Spieghel, uitgeg. door Dr. M. de Vries, 1844, D. I, bl. 164 verv., zag in onzen leeftijd eene Nederduitsche vertaling van dit stuk met Inleiding en aanteekeningen het licht bij W. P. van Stockum, onder den titel: De apocryfe boeken des N. Ts, D. I, bl. 357 verv. 1842.

[1]) Evv. apocr. prolegg. p. LVI, sqq.

in zijne eerste Apologie, naar zekere „Acta", opgesteld onder Pontius Pilatus (ἄκτα γενόμενα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου)[1]). Daar deze apologie, volgens T., die hierin Semisch volgt, van 138 (l. 139)[2]) dagteekent, zoo trekt hij hieruit het besluit, dat de „Hypomnemata", die wij bezitten, reeds vóór dien tijd, en dus reeds in den aanvang der tweede eeuw, bestonden, en dat, vermits in dit geschrift geheele stukken voorkomen, aan het vierde evangelie ontleend, dit evangelie moet gebracht worden minstens tot het begin der tweede of tot het einde der eerste eeuw, een tijd, die nagenoeg overeenkomt met dien, waarin Johannes (+ 98), volgens de Klein-Aziatische overlevering, zijn evangelie schreef.

Gaan wij voorloopig eens van de onderstelling uit, dat de hier geleverde datums juist zijn, reeds dan zouden de door T. gemaakte conclusiën niet zijn toe te laten. Gesteld, dat Justinus in 138 onze „Acta Pilati" kende, dan ware het immers mogelijk, dat dit apocriefe stuk niet vroeger dan 128, of zelfs nog later ontstaan ware, en dat het vierde evangelie, aan dit stuk ten grondslag liggende, nog een tiental jaren vroeger, en dus in 118, het licht gezien had. Neemt men een minder groote tusschenruimte, b. v. slechts vijf jaren tusschen beide schriften aan, dan krijgt men aº 133 voor de „Acta", en aº 128 voor het vierde evangelie. In beide gevallen is het verschijnsel, waarop T. wijst, niet van dien aard, om de „Acta" in het begin der tweede eeuw te moeten stellen, en uit de kennis, die de schrijver der „Hypomnemata" van het vierde evangelie toont te bezitten, te be-

[1]) Apol. I, c. 35 en 48.

[2]) Waarom Tischendorf het tot hiertoe gewone, door Semisch, Otto en anderen aangenomen jaarcijfer 139 in 138 verandert, heeft hij niet gezegd. Eerst in 139 werd Aurelius Caesar, na in 138, bij de troonsbeklimming van Pius, door dezen als zoon te zijn geadopteerd.

sluiten, dat laatstgenoemd geschrift reeds van het einde der eerste eeuw moet dagteekenen.

Nog minder recht bestaat hiertoe, wanneer, gelijk Volkmar reeds tien jaren geleden [1]), in eene uitvoerige chronologische verhandeling, waaraan Tischendorf geene kennis toont te hebben, gemeend heeft te kunnen bewijzen, de opdracht der eerste Apologie van Justinus aan de beide Antonijnen Antoninus Pius en Marcus Aurelius Verus Antoninus philosophus, diens aangenomen zoon, in het opschrift der Apologie „Verissimus" genoemd [2]), in verband met aanwijzingen in het stuk zelf, niet wijst op den tijd, dat Marcus Aurelius in 139 Caesar werd, maar op den tijd, dat hij in 147 door Pius tot mederegent was aangenomen [3]). Mocht dit zoo zijn, dan wordt, gelijk men ziet, de berekening van T. nog bedenkelijker, en bestaat de mogelijkheid, dat de bedoelde „Acta", waarnaar Justinus verwijst, eerst in 139, of zelfs nog later geschreven zijn. In het gunstigste geval zou dus het bestaan van dit stuk vóór Justinus niets bewijzen voor den apostolischen oorsprong van het vierde evangelie.

[1]) Theol. Jahrb. 1855, bl. 227 verv. 412 v.

[2]) De geliefkoosde naam, waarmeê Pius zijn aangenomen zoon bestempelde.

[3]) Volkmar wijst er op, dat beiden, c. 3, als *ἄρχοντες* en *φύλακες δικαιοσύνης* worden voorgesteld. Voeg er bij, dat aan beiden het recht om te dooden wordt toegekend, c. 2. Men leze voorts met V., geholpen door Eusebius, het opschrift aldus: *Αὐτοκράτορι Τ. Αἰλ.' Αδρ.' Αντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ*, en houde de opdracht ook aan Lucius Verus voor een later bijvoegsel. Lucius Verus toch was destijds een privaat persoon, terwijl Justinus zijne Apologie tot regeerende vorsten richt. Ook is *Καίσαρος φύσει υἱῷ* een misverstand, daar Lucius Verus geen eigen zoon van Aurelius was. Volgens Justinus was Jezus geboren 150 jaren vóór hij zijne apologie schreef (c. 46), eene opgave, die insgelijks p. m. op a° 147 wijst en overeenkomt met den bloeitijd van Marcion, tegen wien Justinus reeds had geschreven (c. 26), toen hij de Apologie opstelde. Vg. Hilgenf., Zeitschr. f. w. Theol. 1865, p. 336.

Nog onaannemelijker wordt Ts meening, wanneer blijken mocht, dat de „Acta", waarvan Justinus spreekt, niet dezelfde waren, als de thans nog bestaande „Hypomnemata". Vragen wij, in welken vorm Justinus de „Acta", waarnaar hij verwijst, zich heeft voorgesteld, dan lijdt het geen twijfel, of hij bedoelde een rapport, van wege Pilatus opgesteld en aan Tiberius gezonden, omtrent het rechtsgeding van Jezus. Ware het stuk geen rapport van den procurator zelven, maar slechts een verhaal van een derde omtrent die gebeurtenis, dan had de verwijzing naar dit stuk voor de Antonijnen niet de minste beteekenis, en kon Justinus hen even goed naar een zijner evangeliën verwezen hebben. Alleen dan, wanneer Justinus onderstelde, dat de „Acta" een officiëel stuk waren, dat de beide Caesars in het Archief te Rome vinden konden, kon hij hen derwaarts verwijzen met de woorden δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων. Dat ook Tertullianus aan zulk een officiëel bericht gedacht heeft, blijkt uit de door hem gebezigde woorden: „ea omnia super Christo Pilatus — Caesari tum Tiberio nuntiavit" [1]). Van dezelfde onderstelling ging Eusebius uit, blijkens de woorden, Πιλάτου Τιβερίῳ τὰ κατὰ τὸν Σωτῆρα ἀναγόντος [2]). Vergelijkt men nu hiermeê het geschrift, dat wij bezitten in den vorm van een verhaal, door zekeren Ananias uit een Hebreeuwsch origineel naar Joodsche bescheiden in het Grieksch vertaald, dan kunnen de „Acta" van Justinus niet identisch geweest zijn met de thans nog bestaande apocriefe „Hypomnemata".

Hetzelfde resultaat levert de vergelijking op van bijzonderheden, die de Antonijnen, volgens Justinus, in de

[1]) Apologet. c. 21.
[2]) H. E. II, c. 2.

„Acta" lezen konden, met den inhoud van onze „Hypomnemata". Op de eerst aangehaalde plaats, c. 35, verhaalt Justinus, dat „de handen en voeten" van Jezus aan het kruis doorboord werden, met verwijzing naar Ps. XXII: 17, en dat de Romeinsche soldaten zijne kleederen door het lot verdeelden, en gaat dan aldus voort: „Dat zich dit zóó heeft toegedragen, kunt gij vernemen uit de „Acta", die ten tijde van Pilatus werden opgesteld". In de thans bestaande „Hypomnemata" wordt van het doornagelen der voeten van Jezus niet gesproken. De kleederverdeeling wordt verhaald, maar zonder vermelding van de loting. Justinus onderstelt dus, dat in de „Acta" dingen stonden, die niet in de „Hypomnemata" gevonden worden, waaruit dus wederom volgt, dat hij het oog niet had op onze „Hypomnemata". Op de tweede plaats, c. 48, verhaalt Justinus, dat Jezus allerlei ziekten genezen en dooden opgewekt had. Ook dit, zegt hij, konden de Antonijnen vernemen uit de „Acta". In onze „Hypomnemata" verschijnen voor Pilatus de 38jarige paralyticus [1]), de blindgeborene [2]), voorts nog een kreupele en een melaatsche, en Veronica, de bloedvloeiende vrouw [3]), die van hunne genezing getuigenis afleggen, waarna ook het bericht van de opwekking van Lazarus [4]) bij den landvoogd inkomt. Is het waarschijnlijk, dat Justinus, indien hij, volgens Tischendorf, van dit alles uit door hem voor officiëel gehouden „Acta" kennis droeg, zich vergenoegd zou hebben, met eenvoudig te schrijven, dat de Antonijnen uit die „Acta" zien konden, dat Jezus „allerlei ziekten genezen en dooden (de „Hypomnemata" spreken alleen van Lazarus) opgewekt had"? Zou hij van dat alles, wat in détail in onze „Hypomnemata" te lezen

[1]) Joh. V: 1 verv.
[2]) IX: 1 verv.
[3]) Matth. IX: 20—22 en parall. pl.
[4]) Joh. XI: 1 verv.

staat, gezwegen hebben, waar een beroep op zulke colossale wonderwerken zijne zaak, in het pleidooi voor de Caesars gevoerd, zoo bij uitnemendheid had kunnen dienen? Dat Justinus desniettegenstaande van dit alles zwijgt, bewijst dus, dat in zijne „Acta" niets van het een en ander te lezen stond, en dit stuk dan ook niet voor hetzelfde als onze „Hypomnemata" kan gehouden worden. De kracht van deze redeneering wordt nog grooter door de opmerking, dat Justinus in geen zijner werken het minste gebruik maakt van eenige bijzonderheid, die onze „Hypomnemata", in overeenstemming met het vierde evangelie, uit het rechtsgeding voor Pilatus meêdeelen. Al wat Justinus in zijne schriften omtrent Pilatus verhaalt, komt hierop neêr. De Joden slepen Jezus voor den rechterstoel [1]). Jezus zwijgt en wil Pilatus op niets antwoorden [2]). Pilatus zendt hem daarop gebonden naar Herodes [3]). Ziedaar alles. Is het mogelijk, vragen wij, dat iemand, die, naar de onderstelling van Tischendorf, onze „Hypomnemata" als een door hem erkend officiëel stuk gelezen had, in tegenspraak met hetgeen daarin duidelijk te lezen stond van het gesprek van Jezus met Pilatus, uit Joh. XVIII overgenomen, zou hebben kunnen schrijven, dat Jezus Pilatus op niets had willen antwoorden, en zich daarbij beroepen zou hebben op ἀπομνημονεύματα, waarvan hij de ware auteurs slechts bij benadering, als „apostelen" en „leerlingen van apostelen" kende, terwijl hij uit de „Acta" veel beter en volledíger had kunnen worden ingelicht? Is het waarschijnlijk, dat Justinus niet alleen niet op de aangehaalde plaatsen, maar nergens van den paralyticus te Bethesda, den blindgeborene, de opwekking van Lazarus, en van den lanssteek, waardoor de

[1]) Apol. I: 35. [2]) Dial. c. 102. [3]) T. a. p.

zijde van Jezus doorstoken werd, zou gewag gemaakt hebben, indien hij dit alles, wat in onze „Hypomnemata" gevonden wordt, in de door hem bedoelde „Acta" had gelezen?

Wij gaan echter verder en vragen: hadden Justinus en Tertullianus de „Acta", waarnaar zij verwijzen, werkelijk gelezen? Geen van beiden zeggen zij dit. Justinus verwijst de Antonijnen naar dit stuk (μαθεῖν δύνασθε). Hij zegt niet, dat hij het er in gelezen had, maar dat zij het er in lezen konden. Hij onderstelt dus het bestaan van zulke „Acta" in het archief te Rome, en zegt dus ook niet ἐμάθομεν, daar hij niet pretendeeren kon, in het bezit te zijn van een afschrift van een officiëel rapport door Pilatus aan Tiberius gezonden. Wat Justinus vermeldt van het proces, had hij uit zijne bronnen, d. i. uit het O. T., als de profetische bron voor de evangelische geschiedenis, en uit de „Gedenkwaardigheden", maar de Caesars verwijst hij naar een document, dat niet hem maar hun ten dienste stond, en waarin zij, naar zijne overtuiging, hetzelfde lezen zouden. Justinus beweert dus niet, en evenmin Tertullianus na hem, dat zij de bewuste „Acta" gezien of gelezen hadden. Dat dit laatste het geval niet was, blijkt hieruit, dat, al wat de Caesars, volgens Justinus, lezen konden in de „Acta", bepaaldelijk het doorboren der voeten, de verdeeling der kleederen, door Justinus woordelijk uit de „Gedenkwaardigheden", in overeenstemming met ons Mattheus-evangelie en volgens den tekst van Ps. XXII : 16, LXX (vgl. Luc. XXIV : 39), wordt overgenomen. Justinus zelf kende dus deze bijzonderheden niet uit de „Acta", maar uit zijne evangeliën, (Mattheus), en wees de Antonijnen op stukken, die niet hem, maar, naar zijne meening, hun in het Romeinsche Archief ten dienste stonden.

Hetzelfde geldt ook van hetgeen Tertullianus als inhoud van het rapport van Pilatus meêdeelt. Het meeste van hetgeen hij opnoemt wordt verhaald in de synoptische evangeliën. Slechts ééne bijzonderheid, het veertigdaagsche samenzijn van Jezus met zijne jongeren, komt overeen met Hand. I:3, terwijl de woorden: „spiritum cum verbo dimisit, praevento carnificis officio" (hij gaf onder het uitspreken van een woord (Matth. XXVII:50, Luc. XXIII:46), den geest, en maakte hierdoor het werk van den beul, t. w. de beenbreking, overbodig), aan Joh. XIX:31—37, doen denken. Het meeste hiervan wordt ook in onze „Hypomnemata" gevonden, met uitzondering van hetgeen Tertullianus verhaalt van de veertig dagen en van de beenbreking, van welke beide bijzonderheden onze „Hypomnemata" niets melden. „Dit alles", schrijft hij, „heeft Pilatus destijds aan Tiberius over Christus bericht" [1]).

Ook Tertullianus had dus, wat hij als inhoud van het rapport van Pilatus opgeeft, niet aan onze „Hypomnemata" ontleend, en daar hij niet zegt, dat hij het bedoelde rapport van Pilatus gelezen had, is het waarschijnlijk, dat hij het bestaan van zulk een rapport op dezelfde gronden heeft aangenomen, waarop zijne bewering t. a. p. rust, dat Pilatus, toen hij het schreef, „in zijn hart Christen geworden was", zoodat dus ook Tertullianus den inhoud van dit vermeend rapport bij gissing heeft opgemaakt uit de vier evangeliën en de „Handelingen der apostelen". Dat eindelijk Eusebius zulk een rapport niet onder de oogen heeft gehad, blijkt hieruit, dat de bron, waaraan hij zijn bericht ontleende, geen andere was dan de zoo even genoemde „Apologeticus" van

[1]) Apologet. c. 21.

Tertullianus (ὡς Τερτυλλιανὸς ἱστορεῖ ἐν τῇ ὑπὲρ Χριστιανῶν ἀπολογίᾳ).

Hebben noch Justinus noch Tertullianus en Eusebius de „Acta van Pilatus", waarnaar zij verwijzen, gekend, dan ontstaat nu de vraag: hebben die „Acta" ooit bestaan? Wij vragen niet: heeft Pilatus werkelijk aan Tiberius over het rechtsgeding van Jezus een rapport gezonden? Men kan dit betwijfelen, daar het proces van Jezus, uit een politiek oogpunt beschouwd, te onbelangrijk was, om den inhoud uit te maken van een afzonderlijk rapport, maar dit gaat ons bij ons tegenwoordig onderzoek niet aan. De eenige vraag kan hier zijn: Bestaat er grond, om, op het zeggen van Justinus en Tertullianus, aan te nemen, dat er zulke, zij het dan ook verdichte, „Acta" in hunnen tijd bestonden? Hadden zij zelven ze niet gezien, hoe wisten zij dan dat ze bestonden? Ook hieromtrent bewaren zij het stilzwijgen. Wij vragen: is het niet waarschijnlijk, dat zulke „Acta" of zulk een rapport, gelijk zoovele andere dingen, enkel als eene sage in de overlevering bestaan hebben? Kunnen de Christenen niet gemeend hebben, dat Pilatus, van Jezus' onschuld overtuigd, hiervan in een rapport aan Tiberius zal hebben doen blijken, en kan niet die meening, weldra eene bewering geworden, vervolgens door de traditie, als ware het een feit, zijn voortgeplant? Hoe deze sage, op voorzegde wijze ontstaan, langzamerhand vermeerderd is, blijkt, wanneer wij de drie berichten met elkander vergelijken. Justinus verhaalt nog alleen, dat de „Acta" bestonden; Tertullianus weet reeds te zeggen, dat Pilatus ze in den vorm van een rapport aan Tiberius gezonden had, en zelf in zijn hart een Christen geworden was, terwijl Eusebius er bijvoegt, dat Tiberius van dit ontvangen rapport aan den senaat kennis gaf, en, toen deze dit be-

richt versmaadde, bij zijne meening volhardde en niets kwaads tegen de Christelijke leer ondernam [1]).

De waarschijnlijkheid, dat aan de berichten van Justinus en Tertullianus niets anders dan eene sage ten grondslag ligt, klimt tot zekerheid, wanneer wij vervolgens zien, hoe dezelfde Justinus, in hetzelfde werk, de Antonijnen, tot staving van 's Heeren geboorte te Bethlehem en van de vervulling der profetie van Micha, weinige regels vroeger [2]), verwijst naar de registers van opschrijving (tabulae censoriae), die ten tijde van Quirinus gemaakt waren (ἀπογραφαὶ γενόμεναι ἐπὶ Κυρηνίου). Dat zulke registers bestaan hebben, gelooft niemand. Zij konden ook niet voorhanden zijn, daar de census, door Quirinus bevolen, niet tijdens de geboorte van Jezus, maar ongeveer tien jaren later plaats had, toen P. Sulpicius Quirinus, aº u. c. 759, als keizerlijk legaat, praeses van Syrië werd [3]). Ook kon er in het ge-

[1]) H. E. II:2. [2]) Apol. I, c. 34.

[3]) Joseph. Antiq. l. XVIII, c. 1. Van dezen census, naar aanleiding van welken het oproer van Judas den Gauloniter plaats had, spreekt Lucas, Hand. V:37, als van ἡ ἀπογραφή. Hij kende dus slechts ééne ἀπογραφή, en kan dus, Luc. II:2, aan geene vroegere opschrijving gedacht hebben. Dat Quirinus reeds vroeger (aº 751, 752) proconsul van Syrië geweest is, acht Mommsen (Res gestae Divi Augusti, p. 111 seqq.) waarschijnlijk, op grond van eene Latijnsche inscriptie, in 1764 nabij Rome gevonden en thans op het Vaticaan voorhanden, waar van Quirinus (?) gezegd wordt: »proconsul Asiam provinciam op(tinuit, legatus pr. pr.) divi Augusti (i)terum Syriam et Ph(oenicem optinuit). Hiertegen is door Strauss (Die Halben und die Ganzen, p. 70 verv.) opgemerkt: 1º dat op de inscriptie de naam van Quirinus niet voorkomt; 2º dat de plaatsing van »iterum" niet achter »provinciam", maar achter »legatus d. Aug.", niet aanduidt, dat Quirinus ten tweede male legaat van Syrië geworden is, maar dat hij, voor de tweede maal door Augustus tot legaat aangesteld, in die betrekking met het bestuur over Syrië belast was, in welk geval het dan onzeker blijft, over welke provincie hij voor de eerste maal het gebied gevoerd had. Wat hiervan zijn moge doet tot de vraag, of er, tijdens de geboorte van Jezus, door Quirinus een census gehouden is,

boortejaar van Jezus zulk eene opschrijving niet plaats hebben, omdat Herodes de Groote (+ a° u. c. 750) destijds over het Joodsche land regeerde, en de rechtsmacht van den Romeinschen praeses zich niet tot Palestina uitstrekte. Zelfs de later door Quirinus ondernomen census had geene betrekking op Galilea, waar Herodes Antipas zijnen vader als viervorst was opgevolgd, zoodat eene Joodsche familie te Nazareth, ten gevolge van den census van Quirinus, die alleen Judaea betrof, niet verplicht zou geweest zijn, zich te laten opschrijven. Nog verder dan Lucas verwijdert zich Justinus van de historische waarheid, wanneer hij Quirinus den census houden laat, niet als praeses van Syrië, maar als eersten ἐπίτροπος (procurator) van Judaea [1]), eene waardigheid, door Quirinus niet bekleed, maar na den dood van Archelaus aan Coponius opgedragen [2]). Heeft er nu, tijdens de geboorte van Jezus, zulk eene opschrijving niet plaats gehad, en kunnen er derhalve van dien census geene registers bestaan hebben, zoo ware het evenwel mogelijk, dat er, op grond van het bericht van Lucas, verdichte registers van dien vermeenden census onder de Christenen in omloop waren. Ook dit is echter onwaarschijnlijk, daar het hier eene reeks van namen en geslachten gold, die, uit den aard der zaak, niet wel het onderwerp van verdichting konden uitmaken. Berust der-

niets af, daar, ook volgens Mommsen, uit het feit, dat Quirinus reeds vroeger Proconsul van Syrië geweest was, geenszins volgt, »bis censam esse Judaeam a Quirinio, et primum quidem eo tempore, quo a Romanis nullo modo censeri potuit", en het, ook volgens dien geleerde, vaststaat, »Lucam in rerum memoriâ tradendâ vera falsis miscuisse", p. 125. Verg. ook Hilgenfeld, Zeitschrift f. wiss. Theol. 1865, n° 4, p. 408 verv.

[1]) Apol. I, c. 34. Verg. Dial. c. 78.

[2]) Joseph., t. a. p.

halve het voorhanden zijn van zulke registers te Rome blijkbaar alleen op eene gissing van Justinus, in verband met Luc. II: 2, en verwijst hij de Antonijnen naar die registers met dezelfde formule, die hij bij het vermelden der „Acta" gebruikt (μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου), wordt het dan niet historisch zeker, dat Justinus ook de „Acta" niet anders dan bij traditie kende, of misschien hun bestaan, even als dat der voornoemde registers, enkel bij gissing aan genomen heeft?

De uitkomst van ons onderzoek komt hierop neêr:

1° De „Acta", waarvan Justinus, Tertullianus en Eusebius spreken, kunnen, indien zij bestonden, niet de thans bestaande „Hypomnemata" geweest zijn.

2° Justinus, Tertullianus en Eusebius hadden zulke „Acta" nooit gezien.

3° Het bestaan dier „Acta", hetzij als een authentiek, hetzij als een verdicht stuk, is, even als het bestaan der censuslijsten, eene legende [1]).

Is het bestaan van dergelijke „Acta", vóór den tijd van Justinus en Tertullianus, onaannemelijk bevonden, dan vervalt hiermêe de geheele redeneering, die Tischendorf op de identiteit van onze „Hypomnemata" en de „Acta", waarvan Justinus spreekt, gebouwd heeft. Het oncritische van deze gansche bewijsvoering zal echter nog volkomener blijken, wanneer het bewijs door ons zal geleverd zijn, dat de thans bestaande „Hypomnemata"

[1]) Ik vertrouw, dat ook Volkmar (Ueb. Just. d. Mart. 1853, p. 40) en Der Ursprung uns. Evv. 1865, p. 80 verv. en Hilgenfeld (Krit. Unterss. 1850, p. 173, 244), die aan het bestaan dier „Acta" vóór Justinus' tijd tot hiertoe geloofden, met dit resultaat zullen instemmen. Reeds Gieseler, K. G., 4te Aufl. I, p. 81, hield alles voor eene sage. Evenzoo oordeelt Weitzel, Die Chr. Passahfeier d. drei ersten. Jakrhh. p. 248 f.

niet kunnen geschreven zijn onder de regeering van Trajanus, in het begin der tweede eeuw. Wij brengen hiertoe de volgende opmerkingen in het midden.

1° Het is onwaarschijnlijk, dat een geschrift, zóó fabelachtig als de „Hypomnemata", waarin de beelden der Caesars op de Romeinsche standaards (*αἱ προτομαὶ τῶν σίγνων*), als door een magische macht bewogen, zich nederbuigen, als Jezus het praetorium binnentreedt; waarin barbaarsche van elders onbekende namen voorkomen, als van Dusmas en Gestas, de beide met Jezus gekruisigde roovers [1]), reeds van het begin der tweede eeuw zou dagteekenen. Zulk apocrief gebeuzel kenmerkt een later, veel bijgelooviger tijd, dan die vertegenwoordigd wordt door mannen als Justinus, Polycarpus en andere, zelfs latere schrijvers van de tweede eeuw.

2° De Joden komen in dit stuk voor den dag met de beschuldiging van Jezus' onwettige geboorte (*ὅτι ἐκ πορνείας γεγέννησαι* [2]). Van dit verzinsel is in het begin der tweede eeuw nog geen spoor. De eerste, die hiervan melding maakt, is Celsus (180—190) [3]), bij wien ook de fabel van Panthera voorkomt. Hetzelfde meldt de talmudische Gemara. Of Tertullianus er op zinspeelt, als hij schrijft [4]): „Ceterum Dei Filius nullam de impudicitia habet matrem; etiam quam videtur habere non nupserat", is meer dan twijfelachtig. Uit den samenhang der rede blijkt toch, dat hij 's Heeren geboorte heeft willen overstellen tegen die van de helden en godenzonen, die door Jupiter bij menschelijke moeders verwekt waren. Op die wijze, zegt hij, was Jezus niet uit God geboren. Die helden waren geboren ten gevolge van huwelijksgemeen-

[1]) Tisch., Ev. apocr. Ev. Nicod. A. c. IX. p. 131.
[2]) T. a. p. c. II, p. 215.
[3]) Origenes, c. Cels. I, 28, 32.
[4]) Apologet. c. 21.

schap, door Tertullianus „impudicitia" genoemd, doch Jezus niet. Aan eene verdediging tegen den laster, als ware de geboorte van Jezus niet de vrucht van een wettig huwelijk, denkt Tertullianus niet van verre, en zoo hij er aan gedacht had, zou dit slechts bewijzen, dat dit verzinsel in omloop was ten tijde van Septimius Severus, onder wiens regeering (193—211) de „Apologeticus" van Tertullianus geschreven werd [1]). Ook Irenaeus weet van dit verzinsel nog niets. Volgens hem beweerden zoowel de Ebionieten [2]) als Cerinthus [3]), dat Jezus uit Jozef en Maria geboren was, maar van eene onwettige geboorte van Jezus is bij hem geen spraak. Evenmin komt zulk eene beschuldiging voor in het gesprek van Justinus met Tryphon (150—155). Hij weet alleen, dat sommigen Jezus hielden voor een mensch uit de menschen (ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον) [4]). Dagteekent derhalve dit verzinsel eerst van het einde der tweede eeuw, ontstond het denkelijk het eerst in heidensche kringen, dan kan een geschrift als onze „Hypomnemata", waarin de Joden met die beschuldiging optreden, evenmin als het protevangelie, waarin die beschuldiging weêrlegd wordt, van het begin der tweede eeuw zijn.

3° De bloedvloeiende vrouw in de „Hypomnemata" heet Veronica, een naam, die, schoon niet voorkomende in de Munchensche HSS. A en B en de Parijzer HSS. C, D, E, echter in de Codd. Venet. Marc. A en C en in Latijnsche vertalingen [5]) gevonden wordt, en door Tischendorf, in zijne recensie A [6]), niet had moeten worden weggelaten. Het is toch geheel in den geest van den schrijver der „Hypomnemata", namen te geven aan

[1]) Zie Apologet. c. 4.
[2]) C. haer. III: 21.
[3]) T. a. p. I: 21.
[4]) Dial. c. 48.
[5]) Zie Tisch., t. a. p. Rec. B. c. 7, p 277.
[6]) T. a. p. c. 7, p. 226.

personen, die in de evangeliën naamloos voorkomen. Zoo heet de vrouw van Pilatus in sommige HSS. Procula[1]); de krijgsknecht, die de zijde van Jezus doorsteekt, Longinus[2]); de beide roovers, gelijk wij reeds vernamen, heeten Dusmas en Gestas. Daarenboven bestond er bij den schrijver der „Hypomnemata" voor het geven van dien naam Veronica (Βερονική) eene reden, die later niet meer bestond. In de latere kerkelijke traditie was Veronica de naam eener vrouw, die, op den weg naar Golgotha Jezus ontmoetende, uit deernis zijn hoofd met haren sluier bedekte, ten gevolge waarvan zijn aangezicht er in werd afgedrukt. Dit beeld van Jezus heette Vera ikon (εἰκών), het ware beeld (effigies vultus Domini, quae Veronica dicitur, — non manu facta sed divinitus impressa), eene benaming, die vervolgens, in Veronica = Beronica = Berenica veranderd, op de vrouw zelve overging. Te meer verwondering baart het daarom, dat in onze „Hypomnemata" niet deze, maar de bloedvloeiende vrouw (Matth. IX: 20—22) dien naam draagt. Merkwaardig is het intusschen, dat een der gnostische Aeonen uit het stelsel der latere Valentinianen en Ophiten den naam draagt van Προύνικος[3]), en dat zij dezen Aeon, door middel hunner allegorische verklaring, afgebeeld zagen in de bloedvloeiende vrouw[4]).

[1]) C. 2.

[2]) T. a. p. Rec. A. c. 10, p. 232. Verg. Rec. B. p. 289 en Lat. vert. p. 340. Het komt mij voor, dat de woorden *καὶ λαβὼν Λογγῖνος ὁ στρατιώτης λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ* in cod. Mon. B voorkomende, in andere HSS. en vertalingen om dezelfde reden is weggelaten, die Tischendorf bewoog de plaats niet op te nemen, toen hij, bl. 340, schreef: »ineptum id additamentum omisimus". Welke lezing het nieuwe Copt. HS. volgt, is tot nog toe onbekend.

[3]) Iren. c. haer. I: 29, 4; Epiph. Haer. XXV: § 4, XXXVII, § 6. en Neander, Genet. Entwickelung der gnost. Systemen, p. 257.

[4]) Orig. c. Cels. VI, c. 35: *Προύνικον δέ τινα σοφίαν οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου ὀνομάζουσι, — ἧς σύμβολον εἶναι βούλονται καὶ (τὴν?) δώδεκα*

Niet onnatuurlijk werd dus deze vrouw Προυνική (Pronica) genoemd, waarvan de overgang in Beronica = Veronica, of, gelijk Mon. A leest, Bernica (βερνική) zeer gemakkelijk is. Is deze verklaring niet van grond ontbloot [1]), dan kan de lezing Βερονική niet eerst later, toen de naam Veronica algemeen aan eene andere vrouw gegeven werd, in de HSS. van onze „Hypomnemata" zijn ingeslopen, maar moet voor oorspronkelijk gehouden worden. Hieruit volgt echter, dat het stuk zelf niet kan bestaan hebben, vóór dat de Prounicos der gnostieken in het laatst der tweede eeuw aan de orde was, en er daarenboven een genoegzame tijd verloopen was, om den allegorischen naam der vrouw, Matth. IX : 20—22, in de traditie te doen overgaan in den naam, dien zij werkelijk zou gedragen hebben, derhalve niet vroeger dan in de derde eeuw. Ook hiermeê vervalt de meening van Tischendorf, als dagteekenden onze „Hypomnemata" reeds van het begin der tweede eeuw.

4° Wat echter alles afdoet, zijn de nog grovere anachronismen, die onze „Hypomnemata" kenmerken. De Joden spreken Pilatus toe met den titel „uwe grootheid". „Wij verzoeken", zeggen zij, „uwe grootheid (τὸ σὸν μέγεθος of, volgens eene andere lezing, τὸ ὑμέτερον μέγεθος), hem te stellen voor uwen rechterstoel" [2]). Van zulk eene titulatuur was onder de regeering van Trajanus nog geen spoor

ἔτεσιν αἱμορροοῦσαν. De oorsprong van het woord προύνικος is onzeker. Het moet beteekenen »lascivus", ter aanduiding van den verkeerden lust, die de hemelsche Sophia bekroop, om met de zinnelijke wereld in aanraking te komen. Verg. Epiph., Haer. XXXVII : § 6, waar insgelijks deze προύνικος voorkomt.

[1]) Zie A. Réville, Le Lien, 1863, n° 28, p. 218: La Véronique, une sainte Gnostique; het artikel »Veronica" van Zöckler in Herzog's Real-Encyclopaedie, XVII, p. 86, 87 en andere schrijvers, aldaar aangehaald.

[2]) Tischend., Evv. Apocr. rec. A, c. 1, p. 208.

voorhanden. Zelfs de Keizer wordt door Plinius in zijne brieven eenvoudig als Domine, of imperator optime of imperator sanctissime [1]), en met het persoonlijk voornaamwoord tu en het bezittelijke tuus [2]) toegesproken, terwijl Trajanus van zijnen kant den Stadhouder, óf zonder diens titel óf met een mi Secunde carissime, in zijne brieven toespreekt. Van eene titulatuur, als t. a. p. in onze „Hypomnemata" voorkomt, is vóór Constantijn geen spoor te vinden. Ook Justinus (147) en Athenagoras (176), bedienen zich hiervan niet in hunne verdedigingsgeschriften aan de Romeinsche keizers. Justinus spreekt de beide Antonijnen, die, ofschoon zij in de opdracht den gewonen titel Σεβαστὸς Καῖσαρ voeren, en Hadrianus ὁ μέγιστος καὶ ἐπιφανέστατος καῖσαρ Ἀδριανός [3]) genoemd wordt, eenvoudig met of zonder ὑμεῖς aan in den tweeden persoon. Hetzelfde verschijnsel doet zich voor in de Apologie van Athenagoras, gericht tot de beide Caesars Marcus Aurelius Antoninus en Lucius Aurelius Commodus. Zij worden toegesproken als μεγάλοι βασιλέων en voorts, zonder eenige verdere titulatuur, in den tweeden persoon. Eerst in den brief van Constantijn aan Eusebius [4]) spreekt de keizer van zich zelven als van ἡ ἡμετέρα ἡμερότης (nostra clementia), terwijl Constantijn op zijne beurt aan Eusebius den titel geeft van ἡ σὴ καθαρότης [5]), en aan de bisschoppen te Tyrus, in Synodo vergaderd, dien van ἡ ὑμῶν ὁσιότης [6]). Het gebruik dier titels wordt aan het Byzantijnsche hof gaande weg overvloediger. Een praefectus praetorio of urbi heet, onder Theodosius den Groote, illustris et magnifica auctoritas tua [7]), ook wel celsitudo tua, excellentia tua,

[1]) Epist. 1, 4.
[2]) Ep. 2.
[3]) Apol. I: c. 68.
[4]) De vita Const. c. 36.
[5]) C. 61.
[6]) C. 42.
[7]) Zie Brissonius, De Formulis, uit den Cod. Theod. p. 298.

gravitas tua of magnitudo tua, gelijk Pilatus in onze „Hypomnemata". Onder Justinianus bereikt dit gebruik zijn toppunt. Hij schrijft aan een praefectus praetorio: ἡ ὑπεροχὴ ἡ σή, ἡ ἐνδοξότης σή, ἡ ἔνδοξος καὶ μεγαλοπρεπὴς σου αὐθεντία, terwijl de imperatoren van zich zelven spreken als nostra serenitas, nostra mansuetudo, en later, zelfs aeternitas nostra, nostrum numen [1]). De titel τὸ σὸν μέγεθος, aan Pilatus in onze „Hypomnemata" gegeven, bewijst dus, dat dit stuk niet ouder kan zijn dan Constantijn, en, zoo τὸ ὑμέτερον μέγεθος de ware lezing zijn mocht, wordt de dagteekening van het stuk nog later. Althans heb ik het meervoud in den tweeden persoon eerst aangetroffen in het Chronicon Paschale [2]), waar de koning der Perzen, in een brief van het vijfde jaar van keizer Heraclius (zevende eeuw), wordt betiteld met den naam van ἡ ὑμετέρα μεγαλειότης, ἡ ὑμετέρα ἡμερότης, τὸ ὑμῶν κράτος. Hieruit mag worden opgemaakt, dat een stuk, waarin eene dergelijke formule voorkomt, niet ouder zijn kan dan het einde der vierde of het begin der vijfde eeuw, en ten tijde van of kort na Theodosius zal geschreven zijn.

Tot hetzelfde resultaat komen wij door een aantal woorden van lateren oorsprong, die in onze „Hypomnemata" gelezen worden, προτίκτωρ (protector) ἀπὸ ἐπάρχων, het hoofd der keizerlijke lijfwacht, een titel, die eerst van Constantijn af dagteekent, de tijdrekening bij ἰνδικτιῶνες (indictio), Praef., κατάπλωμα (mantel), de titel van εὐσεβὴς βασιλεὺς c. 9 aan Caesar gegeven, die eerst na Antoninus Pius in gebruik kwam, κούρσωρ, in de beteekenis van een hoflakei, φακεώλιον (Lat. fasciale), een soort van oosterschen tulband [3]), dien, naar de voorstelling

[1]) T. a. p. p. 301 verv.
[2]) Ed. Dindorf, I, p. 709.
[3]) Zie Du Gange, Glossar. med. et inf. graecit., en Suidas in voce.

van onzen schrijver, de lakeiën van Pilatus op het hoofd hebben, en voor de voeten van Jezus ontrollen, om hem te dienen tot een vloertapijt. Doet, vragen wij, ook dit niet denken aan den tijd, dat zulke oostersche hoofddeksels door de betrekking met de Perzen te Byzantium in gebruik kwamen? Kan zulk een stuk uit den tijd van Trajanus zijn?

De eerste Christelijke schrijvers, die van schriftelijke „Acta Pilati" gebruik maken, zijn Epiphanius (400) en Chrysostomus, indien deze de auteur is van de zevende „homilia in pascha", een geschrift van de vierde of vijfde eeuw. De eerste bericht [1]), dat sommigen, volgens de „Acta Pilati", den sterfdag van Jezus op den achtsten vóór de calenden van April stellen, en verhaalt, dat hij in zijne ἀντίγραφα den vijftiende vindt aangeteekend. Ook de schrijver van de zevende homilie, aan Chrysostomus toegeschreven, geeft denzelfden datum op, t. w. πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἀπριλλίων, die dan ook in de praefatie van onze „Hypomnemata" vermeld wordt [2]). Hebben deze schrijvers, hetgeen waarschijnlijk is, onze thans nog bestaande „Hypomnemata" gekend, dan kan dit stuk dagteekenen uit den tijd van Theodosius (+395), een tijd, dien de schrijver zelf aangeeft [3]), en waarmeê het karakter van zijn geschrift, voor zoover ik zien kan, niet in strijd is.

De geschiedenis der „Acta Pilati" komt, volgens het aangevoerde, hierop neêr. Eerst bestaan zij nog alleen in de Christelijke sage of in de verbeelding van Justinus. Die sage, voortgeplant door Tertullianus, roept

[1]) Haer. I, c. 1: *ἀπὸ τῶν ἄκτων Πιλάτου, ἐν οἷς ἐμφέρεται τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἀπριλλίων τὸν Σωτῆρα πεπονθέναι.*

[2]) Tischend., Evv. Apocr. Rec. A, p. 205.

[3]) De verhaler zegt in den proloog, dat hij dit geschrift uit het Hebreeuwsch vertaald heeft *ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ δεσπότου ἡμῶν Φλαβίου Θεοδοσίου.*

van heidensche zijde, onder keizer Maximinus (307—313), een geschrift te voorschijn, getiteld ὑπομνήματα Πιλάτου, waarin Jezus wordt gelasterd, en dat op bevel des keizers op alle scholen in steden en dorpen moest verspreid worden [1]). Dit schotschrift is later, nadat de Christelijke kerk, sedert Constantijn, de heerschende geworden was, vernietigd, en daarvoor zijn, naar het zich laat aanzien, onze „Hypomnemata" in de plaats getreden, onder de regeering van Theodosius den Groote, welk geschrift sedert in verschillende HSS. nog menige verandering ondergaan heeft. Het maakte van stonde af aan veel opgang, zoodat er, gelijk Tischendorf verzekert [2]), ofschoon nog niet bewezen heeft, reeds in de vijfde eeuw verschillende vertalingen van in omloop waren, waartoe, daar de vijfde eeuw 100 jaren telt, na Theodosius ruimte van tijd voorhanden was.

Men oordeele nu, of Tischendorf recht had om de „Hypomnemata" „een geschrift" te noemen, dat reeds ten tijde van Justinus en Tertullianus het grootste aanzien had"; dat de vijandelijke „Acta" onder Maximinus gemaakt zijn, om de oude Christelijke te discrediteeren; dat de inhoud der thans bestaande „Hypomnemata" door hunne overeenstemming (?) met de oudste citaten (!) bij Justinus, Tertullianus en Eusebius, een waarborg oplevert voor hun hoogen ouderdom; dat dit feit, ter bepaling van den ouderdom onzer evangeliën, met name van dat van Johannes, veel grootere waarde heeft, dan eenige woordelijke aanhaling uit Johannes in den leeftijd van Justinus; dat de omstandigheid, dat Justinus ze reeds in 138 (?) citeert, bewijst, dat hun oorsprong reeds dagteekent van het begin der tweede eeuw, en dat diensvol-

[1]) Euseb. H. E. IX: 5.

[2]) Wann wurden uns. Evv. verfasst? p. 38.

gens de oorsprong van het evangelie van Johannes, waarvan zij het bestaan veronderstellen, geacht moet worden reeds hooger op te klimmen dan het begin der tweede eeuw [1])!

Zoo blijkt dan ook het splinternieuwe bewijs voor de authentie van het vierde evangelie, door Tischendorf uitgedacht, volstrekt niets te beteekenen. Zal men zich nu, bij gemis van elk positief getuigenis, nog gaan verschansen achter algemeenheden? Men heeft gevraagd, hoe het te verklaren is, dat, bijaldien het vierde evangelie eerst dagteekent van omstreeks de helft der tweede eeuw, dit geschrift reeds van 180 af of wellicht iets vroeger, onder de „Heilige en Apostolische Schriften des N. Ts" heeft kunnen worden opgenomen, en tegen het einde dier eeuw niet slechts in Klein-Azië, maar ook in Syrië, te Alexandrië, te Carthago, te Rome en te Lyon, algemeen als een geschrift van Johannes kan erkend zijn? Is dit verschijnsel verklaarbaar, indien niet eene traditie, veel hooger dan het midden der tweede eeuw opklimmende, geacht wordt die algemeene erkenning voorbereid te hebben? Ons antwoord is, dat een geschrift, dat tusschen de Joodsch-Christelijke richting der gevestigde kerk ter ééne zijde en de overdrijving der haeretische gnostieken Basilides, Valentinus, Marcion, ter andere zijde, als bemiddelaar optrad, en met de erkenning van het ware ook in het Montanisme, tevens de kerk zocht te vrijwaren tegen de meer en meer afgekeurde droomerijen van het Montanistisch chiliasme, — dat zulk een geschrift juist door zijne strekking om de strijdende partijen te verzoenen, reeds van zijn ontstaan af, grooten bijval, vooral bij de kerkelijke partij van den vooruitgang, bij mannen als Apollinaris en bij ge-

[1]) T. a. p. bl. 38, 39.

matigde gnostieken vinden moest. Of de tegenpartij evenzeer de verschijning van dit geschrift heeft toegejuicht, is echter twijfelachtig. Maar was deze bij machte, den stroom der nieuwe ideeën te keeren, en de autoriteit van een geschrift te bestrijden, dat door een discipel van Jezus bij uitnemendheid scheen geschreven te zijn? Toen dit evangelie in den paschastrijd (170—180) het eerst als autoriteit door geestverwanten gebruikt werd, wie was toen, bij volslagen gemis van historische critiek, bij machte, om, nadat de generatie der echte Johannesjongeren reeds was uitgestorven, de authentie van het boek met goed gevolg te bestrijden? Bij wien kon het evangelie toen verdacht voorkomen, en wie was bevoegd om zijn twijfel te uiten? Was het niet reeds genoeg, dat onechte schriften, als de brief van Barnabas, de Pastor van Hermas, aan apostolische schrijvers werden toegekend, om ze voor echt te doen houden? En kan het ons dan bevreemden, dat een geschrift, hetwelk in zoo menig opzicht aan de diep gevoelde behoeften des tijds beantwoordde, en, hoewel op geheimzinnige wijze, als een gewrocht van den grooten apostel van Klein-Azië zich voordeed, van zijne eerste verschijning af, onder niet noemenswaardige tegenspraak eener steeds minder beteekenende minderheid in de kerk, voor echt en apostolisch doorging? Werd het als zoodanig gebruikt en aanbevolen door de tegenstanders van het oudkerkelijk quartodecimanisme en door Theophilus (180) in Klein-Azië erkend, kan het dan verwondering baren, dat het van 180—200, gedurende een twintigtal jaren, steeds verder verspreid, en, tegen het einde der tweede eeuw, in verschillende oorden der wereld, als een voortbrengsel van den echten Johannesgeest beschouwd werd?

BESLUIT.

Ik meen te hebben aangetoond:

1° Vóór het jaar 200 onzer tijdrekening bestond er nog geen Canon van de boeken des N. Ts.

2° Geen boek van het N. T. is vóór het jaar 170 of 175 als „H. Schrift" beschouwd. Na dien tijd werden nog onderscheidene schriften des N. Ts niet als zoodanig aangemerkt, en daarentegen schriften, als de brieven van Clemens en Barnabas en de Pastor van Hermas, als „H. Schriften" geciteerd.

3° Tot op dienzelfden tijd worden, met uitzondering van enkele brieven van Paulus en van het boek der Openbaring, geene auteurs met name genoemd.

4° Nog ten tijde van Papias (125—140) had de mondelinge overlevering hooger gezag, dan eenige schriftelijke oorkonde.

5° Onzeker is het, of Papias, met zijne Hebreeuwsche λόγια van Mattheus en de πραχθέντα καὶ λεχθέντα van Marcus, onze tegenwoordig bestaande evangeliën, naar

Mattheus en Marcus genoemd, bedoeld heeft. Of hij het derde evangelie kende, blijkt insgelijks niet.

6° Vóór Justinus is geen stellig bewijs aanwezig voor het bestaan van onze drie synoptische evangeliën, ofschoon reeds vóór hem gezegden van Jezus in soortgelijken vorm als in onze evangeliën, inzonderheid van Mattheus, bij Christelijke schrijvers voorkomen en het bestaan van het tegenwoordige Mattheus-evangelie doen onderstellen.

7° De schriften van Paulus worden nog omstreeks de helft der tweede eeuw door voorname kerkleeraars ongebruikt gelaten of geïgnoreerd, eene vrijheid, die anderen, met uitsluitende voorliefde voor het derde evangelie en sommige brieven, die op Paulus' naam gingen, het gezag der overige schriften des N. Ts, voor zoover deze bestonden, deed verwerpen.

8° Van het bestaan van het vierde evangelie is tot 170 toe geen spoor aanwezig, noch bij de kerkleeraars, noch bij de gnostieken en eerste Montanisten. Dit evangelie kwam het eerst bij de latere gnostieken, na Basilides, Valentinus en Marcion, in gebruik, zonder dat evenwel nog blijkt, dat zij het aan Johannes toeschreven. Eerst de kerkleeraars, canones en vertalingen van het einde der tweede eeuw erkennen het voor een geschrift van den apostel Johannes, doch zonder daarvoor eenigen anderen grond aan te voeren, dan de overlevering van hunnen tijd, en zonder te doen blijken, dat hunne verzekeringen op historischen grondslag rusten. Zelfs na de algemeene erkenning van dit evangelie vertoonen zich nog, tot in de derde eeuw, de sporen van vroegere nieterkenning.

9° Tischendorf heeft in zijn jongste geschrift niets anders geleverd dan hetgeen in de schriften van vroegere geleerden, bepaaldelijk ter verdediging van de authentie van het vierde evangelie, inzonderheid bij Lücke en

Bleek, veel beter en nauwkeuriger gevonden wordt. Of hij heeft getoond, onbekend te zijn met al wat in de laatste jaren op het gebied der critische wetenschap is voorgevallen, óf hij hield, ter bereiking van andere bedoelingen, voor zijne lezers de resultaten der nieuwere wetenschap opzettelijk verborgen. Het eenige nieuwe, door hem geleverd, t. w. zijne critiek op de Pilatus-acten en enkele andere apocriefe stukken, heeft bewezen, dat het vinden, collationneren en uitgeven van oude HSS., zelfs van een Sinaïticus, nog geene bevoegdheid geeft, om op het gebied der historische critiek mede te spreken, laat staan om op hoogen toon over de resultaten der jongste onderzoekingen den staf te breken.

Het verkregen resultaat moet, — hoe kan het anders zijn? — de zoodanigen teleurstellen, die tot hiertoe van meening waren, dat de echtheid en apostolische afkomst, althans van de meeste Schriften des N. Ts, op uitwendige, historische getuigenissen vaststaat, en hierop hunne overtuiging bouwden aangaande den goddelijken oorsprong van het Christendom. Ons onderzoek toch leerde, dat door uitwendige getuigenissen de echtheid van geen enkel geschrift des N. Ts voldoende kan bewezen worden. Van het bestaan der drie eerste evangeliën worden bij de oudste, dusgenaamd apostolische vaders sporen aangetroffen, inzonderheid van dat van Mattheus, destijds, naar het schijnt, nog voor identisch gehouden met het naar dit geschrift in het Arameesch bewerkte Hebreër-evangelie. Eerst Justinus constateert hun bestaan en kerkelijk gebruik. Wie de auteurs dier oorspronkelijk naamloos uitgegeven schriften waren, weet

niemand ons te zeggen. Papias alleen verhaalt van zekere in 't Hebreeuwsch, door Mattheus geschreven Logia, en van aanteekeningen van Marcus, doch stelt ons niet in staat, om ons te overtuigen, of die schriften dezelfde waren, die, onder de namen van Mattheus en Marcus, in den kerkelijken Canon zijn opgenomen. Van het bestaan van het derde evangelie getuigen, na eenige vroegere doch onzekere sporen bij oudere schrijvers, het eerst met genoegzame zekerheid Justinus en Marcion, doch ook deze laten ons omtrent den auteur in het onzekere. Eerst tegen het einde der tweede eeuw wordt Lucas door Irenaeus als auteur genoemd van het derde evangelie, alsmede van het boek der „Handelingen", van welks bestaan vóór dien tijd zelfs geene sporen worden aangetroffen. Dat Paulus den eersten brief aan de Corinthiërs geschreven heeft, bericht Clemens van Rome. Van de overige brieven des apostels vinden wij vóór 140 sporen, maar geene getuigenissen, dat Paulus ze geschreven heeft. Eerst Marcion treedt als getuige voor tien dier brieven op. Polycarpus noemt in zijnen brief, doch op plaatsen van verdachte echtheid, Paulus als den schrijver van den brief aan de Philippensen, terwijl de schrijver der Ignatiaansche brieven hem als auteur van onderscheidene brieven aanhaalt, waarvan echter niet één met name vermeld wordt. Dat de pastoraalbrieven vóór den tijd van Marcion bestonden, kan niet bewezen worden. Zijn zij op naam van Paulus tegen Marcion gericht, dan verklaart zich hieruit, dat deze ze niet erkende, en tevens het gebruik, in den anti-Marcionietischen brief van Polycarpus daarvan gemaakt. De brief aan de Hebreërs, ofschoon reeds door Clemens Romanus gebruikt, wordt nergens in het Westen, zelfs nog niet door Tertullianus en den Muratorischen Canon aan Paulus toegekend, en zijne paulinische af-

komst nog door Origenes betwijfeld. Het boek der „Openbaring", na eerst het lievelingsgeschrift geweest te zijn der oude kerk vóór 160, wordt, nadat het chiliasme door den tijdgeest overvleugeld werd, in het Oosten gaande weg, op voorgang der gnostieken [1]), aan Johannes ontzegd, om, in het Westen erkend, eerst tegen het einde der vierde eeuw, zijn ouden rang als apostolisch geschrift te hernemen. De apostolische afkomst der algemeene zendbrieven van Jacobus en Judas en den tweeden van Petrus wordt, tot den tijd van Eusebius toe, in twijfel getrokken. Voor het bestaan van den eersten Johannes-brief is er vóór Irenaeus geen duidelijk bewijs, ook niet bij Polycarpus, voorhanden, terwijl aan de echtheid der beide anderen nog langen tijd, naar de getuigenis van Eusebius, getwijfeld wordt. Van het vierde evangelie toont geen kerkelijk schrijver en ook geen ketter vóór 170 kennis te dragen. Eerst Apollinaris (170—180) erkent de autoriteit van dit geschrift, en Theophilus noemt eerst in 180 den apostel Johannes als auteur. De algemeene erkenning dagteekent eerst van het einde der tweede eeuw. Met één woord: op de vraag: zijn de Schriften des N. Ts afkomstig van de auteurs, wier namen zij dragen? geeft de geschiedenis, enkele brieven van Paulus en de Openbaring van Johannes uitgezonderd, vóór het midden der tweede eeuw, geen antwoord.

Vervalt hiermeê de erkenning van het N. T., als historische kenbron van het oorspronkelijk Christendom en van zijne vroegste ontwikkeling door de prediking der apostelen? In geenen deele. Ons onderzoek heeft alléén bewezen, dat elke poging, om langs den weg eener uitwendige bewijsvoering tot de kennis

[1]) Pseudo-Tert. Libellus adv. haer. ed. Oehler c. 16.

van het oorspronkelijk Christendom te komen, geacht moet worden vruchteloos te zijn.

Wat hebben wij hieruit af te leiden? Dit, dat men leere inzien, dat de door velen tot hiertoe bewandelde weg niet de ware is. Men verlate dus den ouden slender, en zie elk boek des N. Ts afzonderlijk er op aan, uit welken tijd het afstamt, en stelle zich de vraag voor: welke hypothese is waarschijnlijker, dat een geschrift afkomstig is van den auteur, wiens naam het draagt, of dat het door een lateren verdichter op diens naam geschreven is? Laat ons tot voorbeeld kiezen den brief aan de Galaten, aan wiens Paulinische afkomst niemand twijfelt. Hoe zal ik mij overtuigen, dat Paulus dien brief geschreven heeft, daar Marcion, bijna eene eeuw na den tijd, dat de brief wil geschreven zijn, de eerste is, die van dien brief spreekt en hem aan Paulus toeschrijft? Kan, vragen wij, op zulk een jong bericht de Paulinische afkomst van dit geschrift gebouwd worden? Het eenige derhalve, wat hier kan gedaan worden, is te vragen: welke onderstelling is waarschijnlijker, dat een brief, die van de tegenstelling niet slechts van de Joden-Christenen en Paulus, maar zelfs van een strijd tusschen Paulus en Petrus getuigt, een brief even natuurlijk door zijn afgebroken stijl als door de kracht der redeneering en de heftige gemoedsbeweging, die de verontwaardigde schrijver aan den dag legt, op een destijds werkelijk bestaanden toestand wijst en dus moet worden toegekend aan den schrijver, wiens naam hij draagt; óf dat dit stuk eerst later, in een tijd derhalve, toen de oude strijd tusschen Joodsch-Christelijk en Paulinisch zich langzamerhand begon op te lossen, door een verdichter op Paulus' naam zal geschreven zijn? Is dit laatste ondenkbaar, is het onmogelijk te onderstellen, dat, zoo ook al partijbelang zulk een brief had kunnen verdichten, een strijdschrift van dien aard ook door de

verzoenende, catholiseerende richting, vóór en na Marcion, aan Paulus zou toegeschreven zijn, dan staat hiermeê de echtheid van den brief, volgens de regels eener gezonde critiek, vast. Men ga voorts op dezelfde wijze te werk met de brieven aan de Romeinen en Corinthiërs, en vergelijke die vervolgens, tot staving van de identiteit des schrijvers, met elkander. Een andere weg bestaat hier niet. Zoo handelt de critiek ten aanzien van schriften, aan wier echtheid niemand twijfelt. Zoo doe men met de overige brieven, die aan Paulus worden toegekend, en met al de Schriften des N. Ts.

Wat in het bijzonder de vraag naar den oorsprong der synoptische evangeliën betreft, zie men insgelijks af van de vruchtelooze poging, om, door middel van de kerkelijke traditie, zich te overtuigen, dat deze, oorspronkelijk naamloos uitgegeven schriften afkomstig zijn van de schrijvers, aan wie zij, eerst na de helft der tweede eeuw en later, worden toegekend. Men trachte, door onderlinge vergelijking, de oudere en latere bestanddeelen dier stukken zorgvuldig te onderscheiden, opdat blijke, wat oorspronkelijk is, en wat onder den invloed van dogmatische begrippen of latere kerkelijke toestanden aan het oorspronkelijke werd toegevoegd. Komen langs dien weg de oudste berichten voor den dag, dan stelle men vervolgens, ten aanzien van de redenen van Jezus, dezelfde vraag: welke hypothese verdient de voorkeur, dat die redenen, welke zich door frischheid, nieuwheid en verhevenheid van alles, wat de tijd van Jezus opleverde, onderscheiden, van hem afkomstig zijn, of dat zij de vrucht zijn van latere verdichting, in een tijd, dat natuurlijkheid en godsdientige frischheid steeds meer plaats begonnen te maken voor onvruchtbare, deels Joodsch-Christelijke, deels gnostisch-wijsgeerige bespiegelingen? Hier ontstaat het alternatief: heeft Jezus zelf zóó ge-

sproken, of heeft de geest van een later tijdperk dien Jezus en zijne redenen verdicht? Is een Jezus, die, in tegenspraak met zijn tijd, een gansch nieuw licht op den kandelaar gesteld heeft en beginselen uitsprak, die door zijne tijdgenooten óf niet begrepen óf versmaad werden; een Jezus, die onder zijne tijdgenooten, als de groote hervormer Israëls, ja als de genius der menschheid, gansch alleen staat, een romanheld, of een historisch persoon? Men beantwoorde hiernaar de vraag, of en in hoe ver de drie eerste evangeliën als bronnen kunnen dienen, waaraan wij onze kennis van de leer en de daden van Jezus met genoegzame zekerheid ontleenen.

Ook ten aanzien van den oorsprong van het vierde evangelie zie men niet langer om naar historische getuigenissen, die vóór het jaar 170 geheel en al ontbreken, maar stelle deze vragen: Is het Christusbeeld, zijn de redenen, de daden en lotgevallen van Jezus, zoo als zij dáár beschreven worden, in overeenstemming met de van elders bekende historische berichten? Beantwoordt de wereldbeschouwing, waarvan de vierde evangelist uitgaat, aan den tijd, dat Jezus in Palestina leefde? Is de geheele voorstelling van Jezus en van de handelende personen door historische natuurlijkheid gekenmerkt, of hebben wij hier de vrucht eener wijsgeerige bespiegeling? Herkent men in den discipel bij uitnemendheid, die hier wordt voorgesteld als getuige op te treden, Johannes den apostel, zoo als wij dien kennen door onwraakbare getuigenissen, aan de Synoptici, de Apocalypse en de Klein-Aziatische overlevering ontleend? Valt het antwoord hierop ontkennend uit, men vrage dan vervolgens: Tot welken tijd behoort dit geschrift? In welke verhouding staat het tot de groote godsdienstige bewegingen in Klein-Azië, om en na het midden der tweede eeuw? Zoo hebben wij zelven gevraagd [1])

[1]) Het Evangelie naar Johannes. Hist. Crit. onderzoek, Leiden 1865.

en kwamen, na een zorgvuldig onderzoek, tot deze resultaten: 1° Het vierde evangelie is het werk van een Christen, omstreeks het midden van de tweede eeuw, in wiens geest het Christendom niet alleen ver boven het Joodsch-Christelijk standpunt, maar zelfs boven Paulus uit, zich ontwikkeld had. 2° In het mededeelen zijner inzichten koos de schrijver den vorm van een verhaal, waarin een discipel van Jezus bij uitnemendheid, een ideale Johannes, als berichtgever optreedt van de heerlijkheid van Jezus, als den Logos, den eeniggeboren Zoon van God; vergeestelijkt tot dat einde de hem bekende evangelie-traditie, ontdaan van alle Joodsche inmengselen en vormen, en maakt de historisch overgeleverde stof ondergeschikt aan de idee, die hem voor oogen zweefde. 3° De schrijver had hierbij ten doel, om, in een tijd van spanning en verdeeldheid, waarvan Klein-Azië vóór het midden der tweede eeuw het tooneel opleverde, de partij van den vooruitgang met de gevestigde kerk, die als haeresis en orthodoxie vijandig tegen elkander overstonden, zóó te verzoenen, dat ter ééne zijde het ware in de haeresiën erkend, en de kerk ter andere zijde tegen de overdrijving der haeretici gevrijwaard werd.

Ons onderzoek leert verder, en ook dit achten wij hoogst belangrijk, dat de meening, als waren de Schriften des N. Ts ontstaan op bovennatuurlijke wijze, door middel van goddelijke ingeving, eerst dagteekent van het einde der tweede eeuw, toen de bibliolatrie der Joden na Esra ook op het N. T. werd toegepast. Vóór dien tijd werden zij nog eenvoudig gehouden voor menschelijke geschriften, voor „Gedenkwaardigheden", die van Jezus en de prediking der apostelen getuigden. Het antwoord op de vraag, of Jezus de stichter der ware godsdienst was, hing in den eersten tijd nog volstrekt niet samen met de erkenning van het goddelijke gezag der Schriften, die van hem getuig-

den. Aan de woorden van Jezus kende men gezag toe, maar beriep zich voor de kennis dier woorden óf op mondelinge overlevering, óf op geschreven oorkonden. Men volgde hierin het voetspoor der apostelen en evangelisten. Wat de eersten betreft, zij hebben zich nooit voor onfeilbaar uitgegeven, of, voor de waarheid hunner prediking, zich op eenig hun toekomend goddelijk gezag beroepen. Met name geeft Petrus van zijn gedrag, in de zaak van Cornelius, rekenschap aan de broeders te Jeruzalem [1]), en staaft zijne prediking met bewijzen uit het O. T [2]). Zelfs in den eersten brief van Petrus, welks echtheid wij hier niet beoordeelen, geeft zich de hooggeplaatste apostel nog alleen den titel van „medeopziener" der gemeente [3]). Toen echter, in weerwil hiervan, de Joodsch-Christelijke partij zich begon te beroepen op het gezag der twaalve, als dat van mannen, die Jezus zelven gekend hadden, en door hem tot apostelen waren aangesteld, verhief zich hiertegen de krachtige stem van Paulus. Hoe hoog die twaalve, in het bijzonder het uitgelezen drietal, Jacobus, Cephas en Johannes, als zuilen der gemeente, ook te Jeruzalem mochten aangeschreven staan, dit, zegt hij, ging hem niet aan [4]). Dat het evangelie onafhankelijk was van de Joodsche wet, stond bij hem zóó vast, dat hij het ánathema uitsprak over elk, die een ander evangelie predikte, al ware het een apostel of zelfs een engel uit den hemel [5]). Ook voor zich zelven verlangde hij geene heerschappij te voeren over het geloof der broederen [6]), maar beriep zich voor zijne prediking op de consciëntie van allen, die hem hoorden [7]). Het N. V. toch was hem niet eene bediening der letter, maar des geestes [8]), en hij vermaant daarom de Christenen, te

[1]) Hand. XI : 1 verv. [2]) II : 16—21, 25—35, III : 21.
[3]) 1 Petr. V : 1. [4]) Gal. II : 6. [5]) I : 8, 9.
[6]) 2 Cor. I : 24, Rom. I : 11, 12. [7]) 2 Cor. IV : 2. [8]) 2 Cor. III : 6.

staan in de vrijheid, waarmede Christus hen had vrijgemaakt [1]).

Wat de schriften der apostelen betreft, staat dit vast, dat zij niet schreven met oogmerk, om voor latere tijden een regel des geloofs te ontwerpen en vast te stellen. Beroepen zij zich somtijds, ofschoon zelden, op woorden van Jezus [2]), zij prediken echter niet zijne leer, maar hemzelven [3]), als den drager van den H. Geest, die in de gemeente leven moest [4]), en bekommeren er zich geenszins over, of Jezus dit of dat woord zóó gezegd, en deze of gene daad zóó verricht had. Voor Paulus is Jezus de groote Godszoon, die, als mensch uit eene vrouw geboren, in gemeenschap met het zondig geslacht van Adam was getreden en onder de wet geleefd had, om zonde en wet te niet te doen, om door zijn dood den dood te overwinnen, en door zijne opstanding leven en onverderfelijkheid aan het licht te brengen.

De apostelen schreven, maar hunne schriften waren eenvoudig gelegenheidsgeschriften, ten behoeve van bijzondere gemeenten of personen, en werden geschreven onder den invloed van bepaalde omstandigheden.

Ook de evangelisten geven zich niet voor onfeilbaar uit. Zij noemen zelfs hunne namen niet. Zij schrijven, maar niet op bevel van Jezus, niet ten gevolge van eene vermeende goddelijke ingeving, maar, in navolging van anderen, om de daden en woorden van Jezus aan de vergetelheid te ontrukken, niet omdat het den H. Geest, maar omdat het hun zelven goeddacht, een verhaal te boek te stellen van hetgeen oor- en ooggetuigen omtrent Jezus hadden overgeleverd [5]). Zij houden zich zelven zoo weinig voor onfeilbaar, dat zij niet schromen hunne

[1]) Gal. V:1. [2]) 1 Cor. VII:10, 1 Thess. IV:15, Hand. XX:35.
[3]) 1 Cor. I:23. [4]) Rom. VIII:9, Gal. II:20, Phil. II:5.
[5]) Luc. I:1—4.

eigene berichten, later, naar zij meenen, beter ingelicht, te verbeteren [1]). Ook elkanders berichten houden zij niet voor onfeilbaar of zelfs voor in allen deele onverbeterlijk. Bekend is het, hoe menigwerf zij, om dogmatische redenen, elkanders berichten op belangrijke punten, den persoon van Jezus, zijn kruislijden, zijne opstanding en wederkomst betreffende, gewijzigd, en hiermeê getoond hebben, aan de schriften hunner voorgangers geen goddelijk gezag of onfeilbaarheid toe te kennen.

Nergens vond het denkbeeld, alsof het Christelijk geloof van het gezag eener letter afhankelijk ware, krachtiger tegenspraak, dan in het vierde evangelie. Het O. T. erkent de evangelist als „Heilige Schrift", maar enkel om met de getuigenis dier Schriften het beginsel van gezag te bestrijden en de Christenen te leeren, dat zij door God zelven onderwezen moesten worden, en zelven de waarheid leeren inzien [2]). Stond het apostolaat in zijnen tijd reeds hoog, hij vermeldt den aposteltitel nergens, en stelt de twaalf apostelen beneden den discipel bij uitnemendheid, in wien hij niet den historischen Johannes, maar het ideaal van den waren discipel des Heeren voorstelt. De H. Geest, door Jezus beloofd, is, volgens hem, het erfdeel niet der twaalve alleen, maar van allen. Niet het twaalftal of hunne schriften, ook niet zijn eigen evangelie, zelfs niet het overgeleverde of geschreven woord van Jezus [3]), zouden den persoon des Heeren vervangen. De eenige plaatsbekleeder van Jezus was, volgens hem, de Geest der waarheid, die, als innerlijk levensbeginsel, in de geloovigen zijn zou, wat Jezus voor de zijnen geweest was, en uit dien hoofde „een andere paracleet" genoemd wordt [4]).

Wij maken hieruit deze slotsom op: Het oud-Protes-

[1]) Verg. Luc. XXIV: 50—52 met Hand. I: 5.
[2]) Joh. VI: 45, VII: 37, 38. [3]) XVI: 23. [4]) XIV: 17.

tantsche leerstuk aangaande de „H. Schrift", als den onfeilbaren regel des geloofs, is met de duidelijke uitspraken der „H. Schrift" zelve in strijd, en kan dus geene aanspraak maken op den naam van Bijbelsch. Wordt het O. T. op dit punt geraadpleegd, dan profeteert het van de dagen, dat al het volk profeten worden zou[1]), dat God van zijnen Geest zou uitstorten over alle vleesch[2]) en dat een man niet meer zijn naaste zou leeren en zeggen: ken den Heer[3]). Raadplegen wij het N. T., het geeft ten antwoord: Maakt mij niet tot hetgeen ik niet zijn wil, verlaagt het evangelie niet tot eene bediening der letter, vraagt niet aan mij, maar aan den H. Geest in u[4]), aan uw door den geest van Christus verlicht en geheiligd geweten, wat is waarheid?

Zoo spreekt de Christen op het standpunt der H. Schrift. Raadpleegt men de Hervormers, bekend is het, dat Luther, hoewel niet altijd consequent, de Schriften als goddelijk vereerde, in zoo ver zijn eigen geest zich daarin te huis gevoelde, en, waar dit het geval niet was, schriften, als den brief van Jacobus en andere, buiten den Canon sloot; dat Calvijn de brieven van Judas en Jacobus en den tweeden van Petrus wel voor Christelijk, maar niet voor apostolisch hield. Ook weten wij, hoe het onderzoek naar de „auctores secundarii" nog in de latere Hervormde kerk geacht werd, zonder schade voor de godsdienst, te kunnen worden vrijgelaten[5]). Kunnen wij dus door middel van uitwendige historische getuigenissen niet tot zekerheid komen en bouwen wij op deze onze overtuiging niet, dan handelen wij als Protestanten in den geest der Gereformeerde geloofsbelijdenis, die „de bijbelboeken voor heilig

[1]) Num. XI:29. [2]) Joël II:28. [3]) Jerem. XXXI:31.
[4]) 1 Joh. II:20, 27. Gal. IV:6. Eph. I:14. Gal. V:7.
[5]) Zie mijne Leer der Herv. Kerk in hare grondbeginselen. Vierde druk, D. I, bl. 234—269.

en canoniek verklaart, doch niet zoozeer, omdat de kerk ze daarvoor houdt, maar omdat de H. Geest in onze harten getuigt van hunnen goddelijken oorsprong". Geeft de H. Geest, ook naar onze overtuiging, geene getuigenis van den menschelijken oorsprong en de authentie der bijbelboeken, zelfs niet hiervan, of Jezus werkelijk zoo gesproken heeft, Hij getuigt echter dit, dat de godsdienst, van welke die Schriften bericht geven, de ware godsdienst is. Hier geldt het: „Die uit God is hoort ons [1];" „ik spreek tot verstandigen, oordeelt zelven [2]"! Valle dan vrij het steigerwerk door eene vroegere godgeleerdheid geplaatst voor den tempel der waarheid, het godsgebouw zelf zal er te heerlijker door uitkomen. Het ééne noodige, geloof, hoop en liefde, blijven [3], en behoeven geen bewijs aan de geschiedenis ontleend. Blijft deze trias als waarheid vaststaan door de getuigenis van onze eigene godsdienstige bewustheid, dan kan ook het critisch historisch onderzoek, zonder schade voor de godsdienst, ongehinderd voortgaan. Ons geloof zal er slechts door winnen, wanneer de waarheid niet aan een spinrag wordt opgehangen, en onze gemeenschap met God niet langer van menschen tusschen God en ons afhankelijk gemaakt wordt. Zulk een godsdienstig geloof is alleen wetenschappelijk, alleen Christelijk, alleen in waarheid Protestantsch. Wordt dit ware, zaligmakende geloof door de critiek niet omvergeworpen, maar van vreemde inmengselen ontdaan en gezuiverd, dan vinde zij hierin hare aanbeveling bij allen, die God en godsdienst lief hebben.

[1]) Joh. VIII : 47, VII : 17. [2]) 1 Cor. X : 15. [3]) 1 Cor. XIII : 13.

VERBETERINGEN.

Bl. 48 reg. 2 van bov staat: 1 Tim. VI: 10; lees: 1 Tim. VI: 7.
» 52 » 14 » » » on » ons.
» 131 noot 2 » » » 15, 55, 71, II, p. 117 lees:
p. 26, 57, 61—68, 73—75, II, p. 118.

BS2320 .S362
De oudste getuigenissen aangaande de
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00051 1875